المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الدكتور مهدي محفوظ
أستاذ في كلية الحقوق
والعلوم السياسية والإدارية
الجامعة اللبنانية

اتجاهات الفكر السياسي
في العصر الحديث

اتجاهات الفكر السياسي
في العصر الحديث

إهـــــــداء ٢٠٠٧

أسرة المرحوم الدكتور / السيد عبد الحليم الزيات

جمهورية مصر العربية

الدكتور مهدي محفوظ
أستاذ في كلية الحقوق
والعلوم السياسية والإدارية
الجامعة اللبنانية

اتجاهات الفكر السياسي
في العصر الحديث

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظه

الطبعة الأولى
1410هـ - 1990م

مقدمة

يحتل الفكر السياسي مرتبة مهمة بالنسبة لمعظم فروع العلوم الإنسانية . فما من دارس لعلم من تلك العلوم إلا وينصرف للإحاطة بالأفكار السياسية وتطورها وانعكاسها على مضمون الدراسة التي ينوي دراستها ، سواء كانت إجتماعية أو تاريخية أو اقتصادية أو حقوقية . فكيف بالأحرى إذا كانت الدراسة تتعلق بالعلوم السياسية .

من هنا يمكن القول أن مادة الفكر السياسي تعتبر من الركائز الأساسية التي تقوم عليها الدراسات السياسية . فبالرغم من إختلاف الظروف المحيطة بالمجتمعات السياسية بالنسبة لبعضها البعض ، وبالرغم من تباين المفاهيم السياسية لتلك المجتمعات ، نرى أن الفكر السياسي يتضمن نقاطاً مركزية مشتركة تحوم من حولها الأفكار السياسية المتصارعة لتثير النقاش والتساؤل حول عدد من القضايا السياسية التي تتطلب أجوبة عليها . من هذه النقاط المثيرة للنقاش والتساؤل يمكننا إبراز الأسئلة التالية على سبيل المثال ـ كيفية نشوء المجتمع السياسي ؟ أساس السلطة السياسية ؟ طبيعتها ونمط ممارستها ، الخ .

لا شك أن هذه القضايا السياسية كانت مثار إهتمام بالغ لدى كل المفكرين السياسيين منذ ظهور المجتمعات السياسية في العصور القديمة مروراً بالعصور المتعاقبة حتى يومنا هذا .

وطالما أن الحياة الإنسانية بعيدة عن الثبات والجمود وتخضع لقانون التطور

الدائم طبقاً لتطور العلاقات الإنسانية ، فإن الأفكار السياسية كانت دائماً تتطور لتتلاءم مع الواقع السياسي والإجتماعي لتلك العلاقات الإنسانية .

وهكذا نرى أنه في كل مرحلة من مراحل التطور السياسي والإجتماعي كان الفكر السياسي يشكل المرآة التي تعكس الصورة الحقيقية والمعبرة عن الظروف السياسية والإجتماعية الناجمة عن التطور .

من هذا المنطلق إرتأينا في هذا المؤلف أن نتتبع من خلال أبرز المفكرين السياسيين الذين تعاقبوا منذ عصر النهضة حتى عصرنا الحالي ، تطور إتجاهات الفكر السياسي وفقاً لتطور الظروف المحيطة بالواقع السياسي والإجتماعي والإقتصادي والديني للمجتمعات السياسية المتعاقبة .

انسجاماً مع الغاية من وضع هذا المؤلف ، فقد ابتدأنا بعرض مضمون الفكر السياسي الذي كان يعكس واقع عصر النهضة ، الذي كان يعاني من فساد وانحطاط مؤسسة الكنيسة . هذا الإنحطاط شكل حافزاً بالنسبة لحركة الإصلاح الديني للقيام بدعوتها الإصلاحية ، مما دفعها لإعتماد الحجج اللاهوتية والروحية للقيام بحملتها ضد واقع الكنيسة القائم ونفوذها ، ولدعم السلطة الزمنية ، فأوحت بأن السلطة المستمدة من الله لا ينبغي أن تكون بيد الكنيسة ، بل بيد الملوك والأمراء الزمنيين .

كذلك فإن التطورات الإقتصادية والإجتماعية التي حصلت بفضل نشاطات الطبقة البرجوازية الناشئة ، كانت تتطلب حكومات قوية وقادرة على تنظيمها وحماية مصالح هذه الطبقة . وهذا ما إنعكس على الفكر السياسي لعصر النهضة فاتجه لمؤازرة السلطة الزمنية للملوك . ولتدعيم منحاه الجديد إعتبر هذا الفكر أسوة بالحركة الإصلاحية أن الحكام الزمنيين هم الذين يستمدون سلطانهم من الله ولذلك ينبغي أن تكون سلطاتهم مطلقة .

إن هذا الإتجاه الفكري نحو تدعيم السلطة المطلقة للملوك على حساب السلطات الأخرى ، والذي عبر عنه كما سنرى في الباب الأول كلا من مكيافيللي ، ومارتن لوثر ، وكالفن ، وبودان ، سينحو خلال القرن السابع عشر منحى آخر ، فالتراجع الذي حل بالجدل الديني والتقدم البارز الذي حصل في العلوم الطبيعية والرياضية ، سمح بتصور الظواهر الإجتماعية والسياسية كحوادث طبيعية قابلة للدراسة عن طريق المشاهدة والتحليل المنطقي بعيداً عن أي عنصر خارج عن نطاق الطبيعة

وظواهرها . وهذا ما عبر عنه في الباب الثاني التوزياس ، وغروتياس ، وهوبس ، ولوك ، الذين كان لهم الأثر الكبير في تطور الفكر السياسي الحديث ، وذلك بفضل ما قدموه من أسس وقواعد لمفهوم الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على دحض مفهوم السلطة المطلقة وإثبات ضرورة وجود الحاكم المستند إلى رضى الشعب لا إلى الحق الإلهي ، والتي على أساسها ظهرت اعلانات حقوق الإنسان خلال الثورتين العظيمتين الأميركية والفرنسية .

أما في الباب الثالث سنرى كيف أن الفكر السياسي الإنكليزي وبعد الإنجازات السياسية والإجتماعية التي أسهم بتحقيقها لمصلحة الحقوق الطبيعية للفرد والمجتمع ، سيمر بفترة من الركود والهدوء ، ليكتسب طابعاً محافظاً وراضياً عن الأوضاع القائمة في البلاد . وهذا ما سيحمل مركز الثقل في النظرية السياسية إلى فرنسا . ففي فرنسا وبسبب سياسة لويس الرابع عشر ، التي أسفرت عن الإذلال الخارجي ، وعن التدهور الإقتصادي الداخلي الذي هدد البلاد بالإفلاس ، نشط الفكر السياسي المعبر عن مصالح الطبقة البرجوازية الصاعدة ، ليعالج القضايا السياسية ، كما نشط ليعالج المشاكل الإقتصادية والإجتماعية والدينية .

وكما كان للظروف السياسية والإجتماعية والدينية في فرنسا تأثيرها على الإتجاه الفكري السياسي الفرنسي خلال القرن الثامن عشر ، فقد كان لتطور العلوم الطبيعية تأثيره أيضاً عليه . فالفكر السياسي الفرنسي الذي برز خلال القرن الثامن عشر ، لم يعتمد إعتماداً مطلقاً على فلسفة القانون الطبيعي ، بل إتجه لإعطاء هذه الفلسفة نفساً عقلانياً متطوراً . وذلك باستخدامه سلاح النقد العقلي للتخلص من كل ما عساه يحد من الحرية الفردية والشخصية والإعلان بأن الخير يكمن في حمايتها .

هنا تجدر بنا الملاحظة أن مفكري القرن الثامن عشر لم يشكلوا مجموعة من المفكرين الذين التقوا حول مجموعة معينة من الأفكار المشتركة . بل على العكس من ذلك ، كانت لهم تأثيرات مختلفة وإن كانت تصب كلها في تدعيم الفردية الشخصية وحريتها . فما كان يريده فولتير كان يختلف كثيراً عن المثل العليا لروسو ، ثم أن هولباخ وهيلفيتيوس يشاركان فولتير في الكثير من وجهة نظره ، ولكن لا برنامجهما ولا طرقهما يتفق مع برنامجه وطرقه .

إن هذا الإتجاه الفكري الثوري الذي ساد خلال القرن الثامن عشر ومثل مصالح

وطموحات الطبقة البرجوازية ، كما مهد لقيام الثورة الفرنسية وإنجاحها ، اصطدم خلال القرن التاسع عشر بعدة عوامل ساهمت بالتخفيف من تطوره الثوري ومن عدم اعترافه بالحلول الوسط لانتهاكات الحقوق الطبيعية . فالأحداث الدموية التي رافقت قيام الثورة الفرنسية ، من إعدام الملك والملكة ، والفوضى التي نجمت عنها بالإضافة إلى طموحات وأطماع نابوليون بونابرت ، ولّدت في أوساط أوروبية كثيرة ردود فعل ضد الثورة ونفوراً من أعمالها المتطرفة .

كما أن التطورات الإقتصادية سواء على الصعيد التجاري أو الصناعي ، كانت تلبي طموحات الطبقة البرجوازية وتثبت مكانتها ونفوذها في المجتمع ، وهذا ما جعل تلك الطبقة أقل ثورية في نظرتها ومنهجها السياسي وأكثر إعتدالاً .

• من هنا نلاحظ أن الفكر السياسي الذي ساد خلال القرن التاسع عشر وفي إنكلترا بالذات إتجه ليعبر عن فلسفة سياسية وإجتماعية معتدلة تتطلع إلى حماية مصالح جميع الطبقات ، وحمايتها وهذا ما سنتبينه في الباب الرابع لدى تعرضنا لهيوم ، وبيرك ، وجيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل .

• هنا يجدر بنا التذكير أن الفكر السياسي خلال القرن التاسع عشر إذا كان قد عبر عن التحولات الإقتصادية والإجتماعية في بعض الدول الأوروبية التي كانت قد حققت وحدتها القومية مثل فرنسا وإنكلترا ، فقد كان لا بد لهذا الفكر وخصوصاً في المجتمعات المفككة والمجزأة والتي كانت لا تزال تتطلع إلى تحقيق وحدتها القومية من أن يعبر عن هذا الواقع ، عبر إيقاظ المشاعر القومية وإغناء الفكر السياسي بفلسفات قومية ونظريات سياسية تقدس فكرة الدولة ومصالحها وتعليها على كل مصلحة أخرى حتى ولو تطلب ذلك التضحية بالفرد وبمصالحه في سبيلها .

إن هذا الإتجاه الذي عبر عنه هيغل من خلال نظريته في الدولة سيشكل كما سنرى في الباب الخامس القاعدة الإيديولوجية التي ستنطلق منها الحركات الفاشية والنازية في كل من إيطاليا وألمانيا على يد بينيتو موسوليني وأدولف هتلر .

لقد كانت فلسفة الدولة الوطنية تمثل النقيض التام للفلسفة الفردية التي سادت أوروبا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر . وكان للصراع الذي دار بين هاتين الفلسفتين من جهة وللتطورات الإقتصادية والإجتماعية التي حدثت في إنكلترا وفرنسا من جهة أخرى ، إن برزت أفكار ونظريات إشتراكية تنادي بضرورة القضاء على الدولة

وحتمية هذا القضاء للوصول إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي . وهذا ما سنلاحظه لدى تعرضنا للفكر الإشتراكي المثالي والعلمي في الباب الأخير من هذا المؤلف .

هنا يجدر بنا أن نشير بأن هذا المؤلف لم يتطرق إلى جميع المفكرين الذين برزوا خلال العصور الحديثة ، أو إلى أدق تفاصيل كتاباتهم ـ ذلك أن الغاية من وضعه كانت تهدف إلى الإحاطة بالخطوط العريضة لتطور إتجاهات الفكر السياسي الحديث كما عبر عنها أبرز مفكري هذه الفترة الزمنية ، وذلك على ضوء تطور الظروف السياسية والإقتصادية والإجتماعية والدينية التي كانت تحيط بهم وتؤثر على منهج تفكيرهم ومضمون كتاباتهم .

الباب الأول

الفكر السياسي لعصر النهضة والاتجاه نحو السلطة المطلقة

لم يكن الانتقال من وقع العصور القديمة إلى واقع لعصور الحديثة انتقالاً مباشراً ومفاجئاً . بل تم هذا الانتقال عبر مرحلة انتقالية تميزت ببعض التطورات والاكتشافات الجديدة التي أدت إلى بعض التحولات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في أوروبا بشكل خاص وفي العالم بشكل عام[1] .

هذه التطورات والاكتشافات التي مهدت لعصر النهضة وآثاره يمكن ذكر أهمها :

1 ـ **فتح القسطنطينية** سنة **1453** على يد محمد الفاتح . هذا الفتح الذي كما وضع مدينة القسطنطينية عاصمة لمعرفة والفلسفة الأغريقية تحت رحمة الغزاة الأتراك ، دفع بالعلماء والفلاسفة اليونانيين إلى الهرب من البوذن متوجهين إلى إيطاليا حاملين معهم آثارهم العلمية والفلسفية .

2 ـ **إكتشاف الطباعة** . هذا الإكتشاف الذي سمح بتسهيل نشر المؤلفات القديمة وبتوسيع نطاق المعرفة .

3 ـ **إكتشاف أميركا** الذي غير خارطة العالم المعروف وبالتالي طرق مواصلاته ، مما سمح بتقويض أسس العلاقات الإنتاجية التي كانت سائدة خلال العصور القديمة

---

(1) ملخص قربان محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الجامعة اللبنانية سنة 1967 .

واستندتها بأسس جديدة أكثر تطوراً واتساعاً مما كانت عليه سابقاً

4 ـ الإكتشافات العلمية مثل نظريات كوبرنيكوس وغاليلو وهارفي وغيرهم .

5 ـ ولع أوروبا بالعلوم والفنون القديمة

6 ـ الإصلاح الإنجيلي الذي انتصر لحرية الفردية الدافعة من ذات الفرد الإنساني

هذه الأحداث التاريخية التي مهدت لعصر النهضة شكلت القاعدة لانطلاق العصور الحديثة وتمييز نفسها عن كل صفات العصور الوسطى

بالمقارنة مع العصور الوسطى ، تميزت العصور الحديثة بعقلية وبمناخ فكري مختلف مختلف إختلافاً ظاهراً عما اتسمت به العصور الوسطى بالنسبة لبعض القضايا الإنسانية من هذه القضايا ، يمكننا أن نلاحظ أن السلطة في العصور الوسطى كانت متمركزة في الكنيسة وبين يدي البابا بشكل خاص ، بينما في العصور الحديثة فقد تقاسمت سلطة الكنيسة والدين وقوبت سلطة الملوك وبينما كانت الثقافة الوسيطية ثقافة كنسية مستقاة من المعتقدات الدينية المسيحية ، والبعيدة كل البعد عن المنطق والتجريب ، كانت ثقافة العصور الحديثة ثقافة علمانية قائمة على أسس التحليل العلمي التي لا تقبل الجدل أو النقد وبينما كانت الكنيسة هي المسؤولة عن توجيه هذه الثقافة الدينية خلال العصور الوسطى ، حيث كان التعليم حكراً على رجال الدين بشكل عام ، بدأت العصور الحديثة بنتيجة لإكتشاف الطباعة ونشر المعرفة تشهد تحول تدريجي مهم الجدول محور الكنيسة والدين في مسؤولية توجيه هذه الثقافة وتطويرها بالإتجاه العلمي القائم على الإستنباط والتحليل والتجربة إضافة إلى ذلك فقد شهدت العصور الحديثة ظاهرة تسلم الحكم من قبل ملوك ذوي سلطات مطلقة على دولهم القومية تدعمهم وتقاسمهم السلطة طبقة من التجار الأغنياء نسبت متفاوتة وتحت تأثير ظروف متباينة وكان ذلك على حساب السلطة الكنسية البابوية المدعومة من قبل طبقة النبلاء خلال العصور الوسطى

إن هذا التحول الفكري والسياسي والعلمي الذي رسم معالم العصور الحديثة ، لم يكن ليتم بتلك السهولة إلا عبر عاملين أساسيين هما :

1 ـ صراع طويل شهدته أواخر القرون الوسطى في داخل الكنيسة البابوية للحد من الصلاحيات والإمتيازات الدينية والدنيوية التي كان يتمتع بها البابا ، ولوضع نظريات جديدة كفيلة بوضع برنامج اصلاحي جذري يتناول الكنيسة بأكملها من

الرأس حتى القاعدة

2 ـ تطورات اقتصادية متراكمة خلال حقبة طويلة من الزمن أدت إلى خلق تشكيل ثوري جديد من المؤسسات الإقتصادية والإجتماعية السائدة خلال العصور الحديثة ومتميزة بشكل ظاهر عن المؤسسات الإقتصادية والإجتماعية التي عايشت القرون الوسطى .

أولاً : ضعف الكنيسة وظهور النزاع حول سلطة البابا

كان من نتائج إنقسام الكنيسة وتوزعها ما بين بابا روما وبابا أفينيون في فرنسا[1] إن بدأت بوادر الضعف تظهر على قوة الكنيسة التاريخية ذلك لأن الدول الأوروبية إنقسمت فيما بينها حول تأييد بابا روما أم بابا أفينيون فبينما أيدت فرنسا واسبانيا واسكتلندا البابا المقيم في فرنسا بادرت المقاطعات الألمانية والإيطالية وهولندا والكبرى والبرتغال والمجر بتأييد بابا روما وهذا الإنقسام على صعيد الكنيسة وعلى صعيد الدول الأوروبية دفع كل بابا لأن ينافس الآخر بالتقرب من الملوك ومنحهم المزيد من الامتيازات السياسية لكي يضمن استمرار ولائهم له ، وفي ظل ذلك اختفى مركز البابا الذي كان يجعله الرئيس الروحي لأوروبا المسيحية كلها ، وكذلك ضعفت سلطته السياسية ، وزادت مصروفات الكنيسة نتيجة لازدواجيتها مما دفع بالبابوات إلى زيادة فرض الضرائب وابتداع وسائل جديدة للحصول على المال مثل بيع صكوك الغفران مما أدى لانتشار موجة من النفور والتذمر ضد الكنيسة ورجال الدين وقد أدى هذا التذمر لظهور كتابات مارسيليو بادو ووليا آكام التي تنتقد الوضع الذي آلت إليه الكنيسة المسيحية من ناحية البذخ والإسراف إلى جانب الضعف الذي لا يتلائم مع مركز الكنيسة وتقاليدها الدينية . وكان من نتائج هذه الكتابات إن برز النزاع حول السلطات البابوية المطلقة في الكنيسة وأصبح يشكل حديث المسيحيين وموضوع جدلهم فسلطة البابا المطلقة لم تبق مجرد قضية كنسية داخلية لا تخص إلا رعايا البابا من رجال الكنيسة فقط ، بل تعدت ذلك لتتناول الأمور الدنيوية والإشراف على الأجهزة الحكومية كلها وهكذا بدأ البابا يشرف على منح الاقطاعيات ويسحب القضايا الكنسية ليحيلها إلى المحاكم البابوية ويحول المبالغ الضخمة إلى الخزينة البابوية ، هذا إلى جانب إنتشار الفساد والرشوة في حكومة الكنيسة مما جعل الكنيسة

---

(1) إستمر هذا الإنقسام من عام 1378، حتى عام 1417

والباب محل تعددت مرة طلت قائمة إلى أن جاء عهد الاصلاح

ص هنا ظهرت مشكلة الحكم في الكنيسة والرعية التي أجمع عليها الناس للقيام بإصلاح الكنيسة إصلاحاً جذرياً يتناول الرأس والأعضاء وبالفعل فقد كان لكتابات جون ويكليف (1320 - 1384) في انكلترا وجون هس (1373 - 1415) في بوهيميا[1] قيمة كبرى إذ احتضنت عدد كبير من الأتباع المتأثرين بهذين المفكرين ونشرت تعاليمهما بين أوسع الفئات الاجتماعية

لقد كان تفكير هذين المصلحين متجهاً نحو معارضة الامتيازات البابوية ومظاهر البؤس الدنيوية ، واحتكار رجال الكنيسة للسلطة الروحية ، وسلطة البابا المطلقة وبالرغم من أنه لم يكن لهما نظرية واضحة عن حكومة الكنيسة فقد اتفقا على تعريف الكنيسة بأنها عبارة عن جميع المسيحيين من العامة والكهنة ، واعتبرا بأن الكنيسة وليس رجال الدين هي التي تملك القانون السماوي والسلطة الروحية كما أن الرابط الروحي الذي يربط المجتمع ليس سوى ذلك الاتصال المباشر بين المؤمن وربه وهكذا فإن الكنيسة إذ أرادت أن تشكل من نفسها مجتمعاً صالحاً فعليها أن تضم جميع القوى المؤمنة والملازمة للخوض بها وبذلك يكون من حق عموم المؤمنين العضوية في الكنيسة والمشاركة في اصلاحها من فساد رجال الدين

لقد اتخذت مسألة اصلاح الكنيسة واستقلالها في المسائل الروحية حجة للقيام بحملة ضد رجال الدين ، كما أصبحت وسيلة لتقوية السلطة الزمنية في الوقت ذاته ذلك أن معظم المصلحين رأوا أنه لا بد لهم من الإستعانة بالملوك وسلطاتهم الزمنية المطلقة لحمل البابا ورجال الدين على الاذعان لقبول الاصلاح في الكنيسة . وكان هذا هو السبب الذي جعل مارتن لوثر يلقي بنفسه في أحضان الأمراء الزمنيين في المانيا ويعتبر أن لهم حق إلهي في السلطة لكي يناصروه في معركته ضد الكنيسة والبابا وكذلك السبب الذي دفع بحون ويكليف في نفس الاتجاه عندما قال

« إن الملك هو خليفة الله على الأرض وأن مقاومته شر واجب » حتى لأنفسهم أنفسهم يستمدون سلطتهم منه ، وسلطته في هذه الدنيا أقوى أثراً وأكثر هيبة من سلطة رجال الدين لأن السلطة الروحية لا تحتاج إلى أية قوة دنيوية أو أي متاع دنيوي »[2]

---

(1) معلومات في تشيكوسلوفاكيا

(2) جورج سباين تطور الفكر السياسي الجزء الثاني ، ص 434

كان خصوم السلوية قد تصوروا مبدأ اعتبار الكنيسة مجتمعاً كاملاً إذا اكتفت ذاتي ويمتلك جميع المقومات التي تكفل بقاؤه و نظام الحكم فيه بعد القضاء على الفساد والضعف فيه وعلى ذلك يمكن اعتبار أن السلطة الروحية التي أغدقت عليها تتركز في الكنيسة ذاتها أي في طائفة المؤمنين كافة باعتبارهم طائفة واحدة مكونة المجتمع الكنيسة ، وما رجال الدين فيهم وممهم انما سوى مجرد وكلاء أو أعضاء يقوم المجتمع عن طريقهم بأداء وظائفه كاملة . وعلى هذا فعندما يقال أن البابا يملك سلطة على ، يجب ألا ينصرف التفكير إلى البابا شخصه ، وانما إلى المركز الذي يشغله في المجتمع كله وذلك لكي تكون السلطة الحقيقية ممكناً للمجتمع ويكون البابا في هذا المجتمع بمثابة الراعي الأول الذي يمارس هذه السلطة

استمراً مع هذا الاتجاه تصرف بيكولاس كوسا في معرض دفاعه عن فكرة المجلس العام للكنيسة تساؤل حول مكمن السلطة العليا الحقيقي وللإجابة على هذا التساؤل استند في كتاباته على القانون الكنسي الذي ينص على أن رضا المجتمع وموافقته يعتبران ركناً جوهرياً من أركان القانون ومما أن رضا المجتمع يتبع من تقليده وعادته يكون للمجلس العام للكنيسة الذي يمثل المجتمع المسيحي كله أكثر قدرة من البابا بالتحكم في موضوع السلطة والقوانين إذ أنه كثيراً ما غيرت القرارات البابوية بأن يكون لها قوة القوانين ، بسبب عدم تغيرها رضا وقبول الناس بها ، وكذلك فإن أي قانون يفقد قوته إذا ظل مهملاً لفترة طويلة وبدون تمهيد فرضي وقبول المجتمع يعتبران شرطاً أساسياً لكي يصبح القانون أو الحكم ملزماً لأهله « وتبعاً لهذا ، فما دام الناس جميعاً أحراراً بالفطرة فإن كل سلطة تمنع الناس من فعل الشر وتقصر حريتهم على فعل الخير بطريق التحويف من العقاب ، تستمد قوتها من رضا الناس واستحابهم معها سواء تمثلت هذه السلطة في قانون مكتوب أو في القانون القائم الذي يتمثل في تحاكم لأنه إذا كان الناس بالفطرة متساويين في القوة ومتساوين في الحرية ، فإن السلطة الحقة التي تتأكد لفرد واحد على من عداه من الناس ، لا يمكن إقامتها إلا باختيار هؤلاء الأحرار ورضاهم ، مثلها في ذلك القانون الذي لا يقوم إلا على الرضا »[1]

بذلك يتوضح جوهر نظرية المبادئ باعتباره مجلس عام للكنيسة وهو أن الكنيسة

---

(1) جورج سباين - تطور الفكر السياسي - الكتاب الثاني ص 441 - 442

جميعها أي جميع المؤمنين المكونين لها ، هي مصدر قانونها . وما نساء ورجال الدين سوى لسان حالها وخدامها . وهي تحيا بفصل القانون السماوي والقانون الطبيعي ويخضع حكامها لقانون الطبيعي كما يخضعون للقانون الذي ينظم حياة الكنيسة ومن لحق والخير أن تقيد سلطة حكامها داخل الحدود التي رسمها القانون ، وأن يوقفوا عند حدهم عن طريق هيئات الأخرى تابعة للكنيسة ويجب على البابا أن يقدم مشوراته إلى هيئة بابية للتشاور فيها وإجارتها حتى يمكن أن تقبل من جانب الكنيسة فإذا تم يحاول ذلك أو حاول أن يغتصب السلطة التي تعلو سلطته كان من العدل خلعه بحجة الإلحاد سواء بواسطة المجلس العام أو بواسطة مجمع الكرادلة .

كانت المحاولات التي قامت بها الجماعة المادية بإنشاء مجلس عام يحمل للكنيسة المادي الدستورية لعصور الوسطى وتطبقها عليه خطوة متأخرة ، بالنسبة لما أصاب الكنيسة والمنصب البابوي من انحطاط وتحقير وضعف ولذلك لم يصب هذه المحاولات في إعادة السلطة البابوية إلى مركزها وهيبتها السابقين سوى الفشل ، ولكن وراء هذا لفشل وفي نفس الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تعاني من انحطاط سلطتها كان كل جزء من أوروبا الغربية يشهد نمواً هائلاً في سلطة الملوك الزمنية ففي جميع الممالك لأوروبية كانت السلطة الملكية تنمو على حساب سلطات القوى الأخرى المنافسة لها ، سواء أكانت طبقة النبلاء ، أم البرلمانات ، أم المدن الحرة ، أم رجال الدين وفي كل مكان من أوروبا كان نظام العصور الوسطى التمثيلي يأفل وينطفىء نوره لحساب نظام سلطة لملوك المطلقة .

هكذا كان التغيير صحيحاً ، في كل من الحكم وفي الأفكار المتعلقة بالحكم فالسلطة السياسية التي كانت متفرقة إلى حد كبير في أيدي الإقطاعيين ونقابات أهل الحرف ، تجمعت بسرعة في أيدي الملك الذي كان المستفيد الرئيسي من نمو الوحدة الوطنية . وكان لتزايد وتركز سلطة الملوك المطلقة أن أصبح الاعتقاد بحاكم زمني كمصدر لكل السلطات السياسية ، اعتقاداً طبيعياً وعاماً في تطور الفكر السياسي خلال القرن السادس عشر

ثانياً : التطورات الإقتصادية المتراكمة

إلى جانب هذه التطورات في الفكر والتطبيق السياسي ، كانت التطورات الاقتصادية قد أسفرت عن تراكم لآثارها الناتجة والمتراكمة ، مما أدى إلى خلق

تشكيل ثوري جديد ومختلف عن المؤسسات الاقتصادية الخاصة بالعصور الوسطى

فهي العصور الوسطى كانت المؤسسات الاقتصادية تعتمد على حقيقة ألا وهي أن مجتمع العصور الوسطى بتصميمه الاقتصادي والسياسي يتميز بكونه مجتمعاً صيقاً ومحلياً تماماً وكان هذا نتيجة حتمية للقيود المفروضة على وسائل المواصلات ، ولمدى التجارة التي كانت محلية ومحدودة في الغالب ، وقد كانت تلك التجارة تتكون من سلع معينة تتنقل في طرق محددة إلى مواني وأسواق محتكرة

وبالرغم من هذا الواقع كان الطابع الغالب للتطورات الاقتصادية الجديدة هو أن تتجه باتجاه التحرر من تلك القيود ومن تلك الحدود المعينة لتجارة واسعة ومربحة وبالفعل فقد أخذ التجار المغامرين يستغيدون من رساميلهم ويوظفونها في المشاريع التي يرونها مربحة وفي الأسواق التي يشاؤونها والتي كانت معظمة عنهم سابقاً ويتجرون في سلع التي يرتأون بأنها تتيح لهم عائدات كبيرة وهكذا بطقت التجارة في ميادين واسع دون أن تصادف أمامها أي قيد أو عائق مما أدى إلى تحكم التجار في الأسواق وزيادة سيطرتهم على الانتاج

وبقدر ما كانت التجارة توسع بقدر ما كانت ضرورة الرقابة على التجارة وتنظيم نوعية السلع وأسعارها وتحديد شروط معاملة تفرض نفسها ولكن هذه الضرورة تحتاج لتوفيرها حكومات أكثر حجماً وقوداً من دويلات العصور الوسطى وبالفعل وبحلول القرن السادس عشر بدأت الحكومات المحلية تعمل لحماية التجارة وتنظيمها وتتبنى سياسة واعية لاستغلال الموارد الوطنية وتشجيع التجارة في الداخل والخارج ، وتنمية الثروة الوطنية

كان لتلك التطورات الاقتصادية نتائج اجتماعية وسياسية كبيرة فقد نشأت طبقة من رجال الأعمال وأصحاب العقود الذين كانوا يعتبرون طبقة الملاك العدو الحقيقي لهم وبعد كانوا يرون أن مصالحهم تقف إلى جانب حكم قوي في الداخل والخارج في آن واحد ومن ثم كان تحالفهم مع الملك لكي يريدون من عقوده وسلطته توحيد العوائق والقيود التي كانت تحيط بالملكية خلال العصور الوسطى ومع أن سلطة الملك كانت نتيجة لهذا التحالف تزداد وتتجه باتجاه الاستبداد والتسلط ، فقد كانت بالنسبة لطبقة التجار الناشئين أفضل لهم من أي حكم يمكن أن يوفره لهم الملاك الاقطاعيون

باستهلال القرن السادس عشر إذ ، أصبحت الملكية المطلقة النمط السائد للحكم في أوروبا الغربية ذلك لأنها كانت تعتمد على القوة إلى حد بعيد وبشكل صريح تماماً وهكذا تكون الملكية المطلقة قد حلت محل الحكم الدستوري الاقطاعي ودول المدن الحرة التي اعتمدت عليهما حضارة القرون الوسطى كما حلت المفاهيم القرمية محل مفاهيم شرعية الأسر المالكة وهكذا وقعت الكنيسة فريسة لهذه الملكية المطلقة أو لبعض التي اعتمدت عليها هذه الملكية . إذ بدأ أن الكنيسة والأديرة كانت غنية ولكن ضعيفة السلطة فإن ممتلكاتها سرعت عنها من قبل الملكيات الكاثوليكية والبروتستانتية على حد سواء لتوفير ثروة الطبقة الوسطى الجديدة التي كانت السند الرئيسي للسلطة الملكية

وهكذا نمت الملكية المطلقة في كل مكان من أوروبا الغربية فتوحيد أرجون وقشتالة في إسبانيا عن طريق زواج فرديناند وإيزابيلا أنتج ملكية مطلقة حكمت إسبانيا من أقوى الدول الأوروبية طيلة الشطر الأكبر من القرن السادس عشر وفي الكنترا فقد اعتمد حكم هنري السابع على تأييد الطبقة الوسطى لقمع المتمردين من النبلاء والذين كانوا يهددون لتاج الإنكليزي والطبقة الوسطى على السواء

أما ألمانيا التي سمح فيها ضعف الامبراطورية لقيام الفوضى وعرقلة الشعور الوطني فإن وصول بروسيا والنمسا إلى القوة الغالبة في ألمانيا لم يبعد هذا البلد عن التوجه الجديد لكل من اسبانيا وانكلترا وفرنسا

غير أن فرنسا التي شهدت أوضح مثال لسلطة الملكية المطلقة كانت قد بدأت تشهد خلال حرب المائة عام ضعف ظاهرة الوحدة الوطنية التي شهدها ودعمها حكم فيليب لجميل وبقي هذا الضعف في ظاهرة الوحدة الوطنية مستمر حتى جاء النصف الثاني من القرن الخامس عشر ليدعم مركز السلطة الملكية مما جعل من فرنسا الأمة الوحيدة في أوروبا الأكثر وحدة وتماسكاً وتجانساً . والذي ساعد على ذلك كان مرسوم عام 1439 الذي جمع قوة الشعب العسكرية بأسرها في يد الملك وجعل سلطانه فعالاً عن طريق منحه ضريبة وطنية يساند بها هذه القوة العسكرية وبالفعل لم تمر سنوات قلائل حتى تم انشاء جيش على درجة عالية من التدريب والاعداد تم بذلك طرد الانكليز من البلاد

ان تعبيرات بالغة الحضورة كهذه كانت تولد في الوقت نفسه تغييراً مساوياً بها في

النظرية السياسية . وكان هذا التغيير السياسي منعكساً في شخصية مكيافيللي الصعبة والمناقضة تقريباً . فما من رجل في عصره رأى بمثل وضوحه الاتجاه السائد الذي كان يسير فيه التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا . وما من رجل غيره عرف مثله أن النظم التي كان يجري نبذها كانت عتيقة . وبرغم وضوح رؤية مكيافيللي للسياسة واتساعها كان إيطالياً من أبناء الربع الأول للقرن السادس عشر . فلو أنه كتب في أي زمان آخر أو أي مكان آخر ، لكان تصوره للسياسة مختلفاً اختلافاً بيناً . والسبب في ذلك يعود إلى أن المجتمع الإيطالي الذي عاصره وعايشه مكيافيللي كان عاجزاً عن اللحاق باتجاهات التطور السياسي والاجتماعي التي كانت تصيب المجتمعات والأنظمة الأوروبية الأخرى ، وتثير إعجاب مكيافيللي بها

الفصل الأول

نيكولا مكيافيللي 1469 - 1527

البند الأول : المجتمع الإيطالي في عصر مكيافيللي

لقد كانت قوى النظام التحتي والصاعي الجديد في إيطاليا وفي عهد مكيافيللي تشكل عامل هدم للنظم القديمة ولكن لأسباب سياسية مستطرق إليها ، استطاعت القوى المعارضة للتغيير تعطيل تأثير القوى الساعة وتأخير نتائجها فعندما كتب مكيافيللي كانت إيطاليا مقسمة بين خمس دول كبيرة متنافسة ومتنازعة فيما بينها

1 ـ مملكة نابولي في الجنوب
2 ـ دوقية ميلانو في الشمال الغربي
3 ـ الجمهورية الارستوقراطية بالبندقية في الشمال الشرقي
4 ـ جمهورية فلورنسا
5 ـ الدولة البابوية في الوسط

كان لسقوط جمهورية فلورنسا عام 1512 في يد عائلة مديتشي الأثر الكبير في حياة مكيافيللي وفي بلورة كتاباته السياسية إذ خلال تلك المرحلة من وقوع إيطاليا كان البابوات في زمن مكيافيللي أوعاداً ومع ذلك استطاعوا أن يجعلوا من دولتهم أفضل الدول في إيطاليا تماسكاً وأدومها والأكثر دلالة على ذلك هو تحول البابا إلى حاكم إيطالي منه مثل الحكام الآخرين ويعود ذلك إلى تحول المنصب البابوي من أن يكون حكماً في جميع المنازعات في العالم المسيحي إلى أن يكون مطمعاً دنيوياً

وهو الإحتفاظ بالسيادة على وسط إيطاليا ولكن برغم تدعيم سلطته لم يستطع البابا المحافظة على الوحدة الروحية لإيطالية فقد ترك إيطاليا كما رآها مكيافيلي في حالة تطور سياسي متوقف فلم تظهر في إيطاليا قوة كبيرة تستطيع توحيد شبه الجزيرة كلها أمام هذا الوقع كان مكيافيلي يرى أن الكنيسة هي المسؤولة بصورة مباشرة عن هذا الوضع فالبابا الذي كان أضعف من أن يوحد إيطاليا بسيفه طل على درجة من القوة لتحيلولة دون قيام أي حاكم آخر بهذا التوحيد في حين جعلته علاقاته الدولية زعيماً في السياسة الشريرة وهي الدعوة إلى التدخل لأجنبي ، وهذا هو السبب في السخرية المرة التي كثيراً ما كان يهاجم بها مكيافيلي الكنيسة .

لقد كان المجتمع الإيطالي والسياسة الإيطالية كما تصورهما مكيافيللي مثالاً يوضح حالة الانحلال في النظم والمؤسسات الإيطالية . لقد كان هريسة لأسوأ فساد سياسي وانحطاط أخلاقي لقد فقدت المؤسسات المدنية ، ولم تعد حتى من الديمقراطيات أفكار العصور الوسطى كالكنيسة والامبراطورية . لقد أصبحت القوة وأصبح القتل أدوات عادية للحكم ، وأصبح الإيمان الصحيح والصدق وسائل صينية لا يكاد الرجل المستنير يعترف بها حتى ولو باللسان ، وأصبحت القوة والحيلة مفاتيح النجاح .

لقد كانت تلك الفترة من الواقع الإيطالي ما يصح تسميتها عصر « الأذل والمغدرين » ، مجتمع كأنه وضع ليبرر قول أرسطو بأن الإنسان حين ينفصل عن القانون والعدالة ، هو أسوأ الحيوانات

ولرد على هذا الواقع الإيطالي المتردي كان مكيافيللي من مبشري ومؤيدي النظرية السياسية عن « الرجل الذي لا سيد له »

المبحث الثاني : حياته

اقترن اسم مكيافيللي دوما بالسمعة السيئة وبات وصف امرء بالمكيافيللية يوازي اتهامه بالمكر لدى لا يعرف حدٌ . ومكيافيللي يعتبر أحد شياطين الدراما الأوروبية ، وأحياناً يعتبر رديفاً لإبليس بالذات[1] .

ولد نيكولا مكيافيللي من عائلة عريقة عام 1469 في مدينة فلورنسا الإيطالية

---

(1) أرنست لاندي أعلام الفكر السياسي دار النهار للنشر ص 40

خلال نشأته في هذه المدينة قدر لمكيافيللي أن يشهد تحولات أساسية في تركيبة النظام السياسي في فلورنسا فمن حكم عائلة المديتشي الذي دام حتى 1494 انتقلت السلطة إلى سافونارولا [1] رجل الدين الذي حكم فلورنسا بالحديد والنار لمدة ثلاث سنوات سقط على أثرها فاسحاً المجال أمام قيام نظام جمهوري دام من عام 1498 حتى عام 1512 حيث عادت أسرة المديتشي للحكم

من أب قانوني لامع وأم على معرفة واسعة بنظم الشعر ، كان مكيافيللي يحب المطالعة وقراءة الكتب وكانت له صداقات واسعة في أوساط الكتاب والمفكرين مما سمح له الحصول على ثقافة ليبرالية واسعة في القانون والسياسة و لتاريخ والفلسفة وهذا ما أتاح له الحصول على منصب المستشار العام للدولة في فلورنسا الجمهورية عام 1498 حيث بقي فيه لمدة 14 عاماً أي حتى سقوط العهد الجمهوري فيها عام 1512 وعودة أسرة المديتشي للحكم بفصل التدخلات الأجنبية في الشؤون الداخلية لإيطاليا . لقد كان هذا المنصب مهماً في حياة مكيافيللي ، إذ سمح له أن يكون على صلة مباشرة بشؤون الدولة سياسية أن على الصعيد الداخلي أو الخارجي إذ كثيراً ما قام مكيافيللي بمهمات دبلوماسية خارج فلورنسا منها أربع مهمات قام بها عند ملك فرنسا ، وواحدة عند امبراطور المانيا واثنتان عند ليبنا وغيرها عند القيصر سيزار بورجيا الذي كان يعجب به مكيافيللي[2] .

هكذا إذا كان مكيافيللي في مركز يؤهله لفهم خفايا سياسات الدول الداخلية والخارجية ، والتعبير عنها في مؤلفاته التي وضعها في الريف التوسكاني بعد نفيه من خدمة آل مديتشي على أساس اتهامه بالاشتراك بمؤامرة جمهورية للإطاحة بالأسرة الحاكمة فاعتقل مع المتآمرين ، وبرغم عنه المسؤوليات ، وأبعد عن وظيفته ليعيش في عزلة قسرية في دار للعائلة لمدة اثنتي عشر عاماً قضاهم وهو يأمل بالعفو عنه والعودة إلى وظيفته ولكن بدون جدوى إذ سرعان ما توفي عام 1527 تاركاً وراءه ارثه الفكري القيم والذي يعتبر من أهم ما وضع في تلك الفترة من الزمن

من أهم هذه المؤلفات التي تركها مكيافيللي كتاب الأمير الذي وضع في عام 1513

---

(1) رجل دين اسولى لمدة قصيرة على الحكم في فلورنسا وأقام حكماً دينياً متعصباً

(2) جاستيل بريلو تاريخ الفكر السياسي ، ص 207

والحطب أي « أحاديث عن كتب تيتوس ليفيوس العشرة الأولى » الذي وضع في عام 1519 و« فن الحرب » المكتوب بين عام 1519 و1520 وأخيراً « تاريخ فلورنسا » الذي تم نشره في عام 1525 ومن بين هذه الكتب الأربعة تمثلت أهمية مكيافيلي الفكرية والسياسية في كتابيه الأول الأمير والحطب وعلى هذا الأساس ستتركز دراستنا على هذين الكتابين

فأفكار مكيافيلي السياسية تتمثل بشكلها الظاهر والواضح في كتابه الأمير والخطب ففي الأمير يحدد مكيافيلي أنواع الإمارات والحكومات المطلقة وأساليب الحكم الواجب اعتمادها للحفاظ عليها وعدم انهيارها أما كتاب الحطب فقد توسع بدراسة الجمهوريات الرومانية حسب التاريخ الروماني الذي كتبه تيتوس ليفيوس في كلا الكتابين تتوضح الصفات الأساسية التي عرف بها مكيافيلي ، كعدم الاكتراث لاستخدام الوسائل غير الأخلاقية لتحقيق أغراض سياسية ، والاعتقاد بأن الحكم يتوقف إلى حد كبير على القوة والحيلة كما أن كتابات كلا الكتابين تتميز بنزعتها الواقعية أكثر من نزعتها نحو النظرية لسياسية وتظهر واقعية مكيافيللي بالدرجة الثانية

« ولما كان هدفي أن أفيد هؤلاء الذين يفهمونني . ظهر لي أنه من الأصح أن ألتزم المحتوى الحقيقي للأشياء بدلاً من إعطاء صورة خيالية . وقد رسم كثيرون جمهوريات وإمارات لم ير أحد لها وجوداً ، ولم يعرف أحد عنها شيئاً هناك فرق ضخم بين الحياة كما هي وكما يجب أن تكون »[1] .

ان أوضح سمة ميزت مكيافيللي هي أنه كان يكتب بصورة متكاملة تقريباً عن أساليب الحكم ، وعن الوسائل التي تقوى بها الدول ، والسياسات التي تستطيع بها توسيع قوتها ، والأخطاء التي تؤدي إلى انحلالها أو قلبها وتكاد التدابير السياسية والعسكرية أن تكون الأشياء الوحيدة التي يهتم بها ، وهو يفصلها فصلاً تاماً عن الإعتبارات الدينية والأخلاقية والإجتماعية فالغرض الأساسي من السياسة هو برأيه المحافظة على القوة السياسية نفسها وزيادتها ، والمعيار الذي يحكم به هو نجاحها في

(1) نيكولا مكيافيلي الأمير الفصل 15 ترجمة خيري حماد وتعقيب فاروق سعد منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت 1977

تحقيق ذلك دون الأخذ بعين الإعتبار إن كانت تلك السياسة قاسية أو غادرة أو غير جائرة شرعاً

وغالباً ما كان مكيافيللي يناقش مزايا اللاأخلاقية التي تستخدم بمهارة لإدراك غايات الحكم ، وهنا يكمن الصفة المميزة لسياسته والمسؤولة عن سمعته الشريرة باعتبار الغاية تبرر الوسيلة إنه بساطة يفصل السياسة عن الإعتبارات الأخرى ويكتب عنها كما لو كانت غاية في حد ذاتها

البند الثالث . الطبيعة البشرية

وراء كل ما كتبه مكيافيللي في السياسة كان الافتراض بأن الطبيعة البشرية اتصفت بالثبات وعدم التغير وهي مطبوعة بالأنانية ، والتردد ونكران الجميل وهذا الافتراض يظهر بوضوح عبر رغبة الأفراد بتأمين الأمن والضرورات الحياتية لهم ، وكذلك رغبة الحكام بالحكم وزيادة سلطتهم ونفوذهم فالرغبات البشرية بالتملك الغير محدود ، تتجه بالإنسان دائماً نحو زيادة ما يملكه والاحتفاظ به

وبما أن الحاجات الإنسانية ليس لها حدود بالنسبة للقوة أو للممتلكات ، فإن الناس يبقون دائماً في حالة نزاع وتنافس تهدد بالفوضى السافرة إذا لم تكبح جماحها القوة الكامنة وراء القانون وهكذا فإن الحكم يجب أن يبنى على حقيقة أساسية وهي أن الأمن لا يكون في حيز الإمكان إلا إذا كان الحكم قوياً . ومن القضايا التي كان يسلم بها مكيافيللي هي اعتباره أن الناس بوجه عام سيئين ، وأن الحاكم العاقل والناجح يجب أن يقيم سياساته على أساس هذا الافتراض ويبين ذلك بقوله :

« إن الناس بصورة عامة ، ناكرون للجميل ، متقلبون ، مراؤون ميالون إلى تجنب الأخطار ، وشديدو الطمع وهم إلى جانبك ، طالما إنك تفيدهم ، فيبذلون لك دماءهم ، وحياتهم ، وأطفالهم طالما أن حاجتك لهم بعيدة ، ولكن إذا ما دنت منهم يثورون وعلى الأمير أن يمتنع عن سلب الناس ممتلكاتهم ، لأنه من الأسهل على الإنسان أن ينسى وفاة والده ، من أن ينسى ضياع ارثه وممتلكاته »[1]

هذه الصورة السيئة التي يراها مكيافيللي في الطبيعة البشرية يجب أن تشكل

---

(1) نيكولا مكيافيللي ـ الأمير تعريب خيري حماد الفصل 17

برأيه الأسس التي يبني عليها الحاكم حكمه وقوته. فالحكم وقوة الحكم يجب أن تقوم دائماً على افتراض أن الناس سيئين وأن الفوضى وشيكة الوقوع ولا يمنعها إلا قوة الحكم اليقظة والمرصاد لكل عدوان أو تعرض لأمن الأفراد. فمكيافيللي إذن يرى أن سلطة الحكم يجب أن ترتكز على ضرورة التقدم بمجتمع من الفوضى، وأن أي ضعف في الحكم يؤدي بالتالي إلى بدء شعور بعدم الاطمئنان، وبروز بواعث للعدوان على الآخرين بالتسلط وزيادة الممتلكات. هذه الافتراضات الأساسية عن الطبيعة البشرية التي يجب معرفتها وحفظها من قبل كل حاكم، يجب أن تكتمل عند **الحاكم الناجح بالاهتمام والعمل لتوفير الأمن للملكية والأرواح قبل كل شيء لأنه** أشمل لرغبات عند الإنسان ذلك لأنه من شدة حرص الإنسان على ملكيته هو قد يكون أسرع إلى أن يغفر مقتل والده منه إلى تصفح عن مصادرة ثروته. إذن، **الحاكم العاقل برأي مكيافيللي قد يقتل ولكنه لا ينهب.**

إن هذه الأفكار عن الأنانية والشر كدوافع بشري عام في الطبيعة البشرية لم تكن محوراً لاهتمام مكيافيللي بها، إلا لارتشاد تلك الصفات في المجتمع الإيطالي كظاهرة من ظواهر تدهور الإجتماعي الناجم عن ضعف الحكام.

فالمجتمع الإيطالي كما كان يراه مكيافيللي هو المجتمع الفاسد الذي ليس فيه ما يبرر فساده كما هي الحال في كل من فرنسا وإسبانيا.

«في الحقيقة من العبث أن تبحث وراء شيء طيب من البلاد التي نراها في أيامنا ممثل هذا الفساد، كما هي الحال بالنسبة لإيطاليا قبل سواها. فالفرنسا والأسبانيا نصيبهما من الفساد، وإذا كنا لا نجد في هذين البلدين مثل هذا القدر الكبير من الاضطرابات والمتاعب، كما هي الحال يومياً في إيطاليا، فليس هذا يرجع إلى طبيعة أهلها.. بقدر ما يرجع إلى حقيقة وهي أن كل منهما ملكاً يقيم على وحدته[1]».

البند الرابع: الدين عند مكيافيللي

كان للوضع السياسي والإجتماعي الفاسد والمتردي في إيطاليا تأثيراً مهماً على أفكار مكيافيللي. فالتشتت والانقسام ساد مجتمع الإيطالي إلى دويلات صغيرة

---

(1) عن تطور الفكر السياسي، جورج سباين، الكتاب الثالث، ص 480

متناحرة ، دفع مكيافيللي للبحث عن المسؤول عن هذا الوضع ، فوجد أن البابا والكنيسة المسيحية هما المسؤولان عن تعاسة المجتمع الإيطالي . فالبابا بدلاً من أن يبقى حكماً بين المسيحيين في أوروبا بأكملها ، جعل من نفسه حاكماً يسعى للسلطة والنفوذ مثله مثل أي حاكم زمني آخر . وهذا ما أبقى على تردي الأوضاع وعرقل تحقيق الوحدة القومية الإيطالية ، التي كان مكيافيللي يحلم بها . إن هذه النقمة التي يوجهها مكيافيللي للبابا وللكنيسة المسيحية تعود برأيه لدور المسيحية في احتقار الفضائل العسكرية والشرف بدلاً من التمسك بها كالأديان الأخرى . فالمسيحية برأيه وهي ترسم السلوك والأخلاق المسيحية لا تعبر إلا عن الذل والخنوع « إن دينا يضع السعادة القصوى في الخنوع والمسكنة واحتقار المآرب الدنيوية ، بينما الآخر بالعكس ، يجعل الخير الأسمى في عظمة الروح وقوة الجسد ، وكل صفات من هذا القبيل تجعل الناس مهيبين . ويبدو لي أن هذه المبادىء جعلت الناس عاجزين وأوقعتهم فريسة سهلة لذوي العقول الشريرة ، الذين يستطيعون التحكم فيهم بصورة أدعى إلى الاطمئنان ، إذ يرون أنه في سبيل الظفر بالجنة يكون الناس أميل إلى تحمل الإساءات منهم إلى الثأر لها »[1]

هذه الفقرة من كتابات مكيافيللي وإن كانت تبرز سخريته من الكنيسة المسيحية وتعاليمها فإنها لا تعني بأن مكيافيللي كان ملحداً ، أو أنه لم يعر الدين أهميته ودوره في المجتمع . فإذا كان ينتقد الدين المسيحي فهذا لأنه كان يعتقد أن المسيحية ترى الفضيلة في الخنوع والمسكنة . بينما الأديان الأخرى ، ترى الفضيلة في عظمة الروح ، وقوة الجسد . وهذا ما يحافظ على الدول والمجتمعات . فأهمية الدين برأيه تكمن في الجانب السياسي منه والدور الذي يلعبه في تحقيق الغاية السياسية . والدين الصحيح والحقيقي يمكن أن يكون ضرورة لكل دولة جمهورية أو ملكية أو إمارة تريد أن تحافظ على نفسها . فليس هناك من مؤشر لزوال الدول والمجتمعات ، أسوأ من مؤشر احتقارها للدين وللصلوات . فالدين برأيه يمكن أن يزيد من أمر الطاعة في الجيش والوحدة في الشعب والمحافظة على التقاليد والتقليل من الشر . وبقدر ما يكون الخوف من الله سبباً في كبر الدولة ، بقدر ما يكون انعدام هذا الخوف سبباً في سقوطها[2]

---

(1) من تطور الفكر السياسي . جورج سباين ـ الكتاب الثالث ، ص 477

(2) تاريخ الفكر السياسي ، لا إبراهيم أباظة ، ود. عبد العزيز عنام ، دار النجاح بيروت . 1973 ص 184

من هنا يتضح السبب الذي من أجله يضع مكيافيللي دعاة الأديان في درجة قبل مكوني الدول ، إذ أنه لا كيان للدولة بدون دين فوجود الدين ضرورة وشرط لوجود الدولة والحفاظ عليها .

البند الخامس : الأخلاق والسياسة عند مكيافيللي

عندما تناول مكيافيللي في كتاباته الضرورة السياسية حاول أن يفصلها فصلاً تاماً عن الأخلاق والدين ويعالجها كقضية قائمة بذاتها وبذلك كان يقترب كلياً من أرسطو عبر كتابه السياسة ، إذ في هذا الكتاب كان أرسطو يبحث في الحفاظ على الدول دون النظر إلى فضائلها أو سيئاتها

والغاية من هذا الأمر هي أن مكيافيللي كان يرى الغرض من السياسة هو الحفاظ على القوة السياسية للدولة وزيادتها بصورة دائمة ، والنجاح في تحقيق ذلك ، هو السياسة الحقة سواء كانت سياسة ظالمة قاسية أو غادرة أو حتى غير جائزة شرعاً فلتحقيق غاية سياسية معينة يبيح مكيافيللي استعمال كل الوسائل اللاأخلاقية حتى القتل والكذب إذا ، أن استعمال الوسائل اللاأخلاقية في سبيل الحفاظ على الحكم وتقوية سلطته أمر مباح . ولكن في حال استعمال تلك الأساليب ، على الحاكم أن يقوم بذلك بذكاء ودهاء وسرية تامة حتى يبقى سيطرته على المجتمع وزدود الفعل فيه . ومكيافيللي كثيراً ما ناقش وامتدح مزايا استخدام الأساليب اللاأخلاقية والذكية لإدراك الغاية السياسية للحاكم وهذا يكمن الجانب المسؤول عن سمعة مكيافيللي السيئة والشريرة والمتمثلة بمقولة الغاية تبرر الوسيلة

إذا كان مكيافيللي يجرد السياسة ويفصلها عن كل الإعتبارات الأخلاقية والدينية ، ويمتدح الحكام الذين لا يتقيدون بقيم الأخلاق ، فذلك للحفاظ على مراكزهم وتحقيق القوة لسلطتهم ولدولتهم .

إن هذا التجريد والفصل للسياسة عن الاعتبارات الأخلاقية لم يكن يعني أبداً بأن مكيافيللي كان يتنكر لما للأخلاق ولدين من أثر على جماهير الشعب وعلى الحياة الإجتماعية والسياسية فهو حين يسمح لحكم مبرر لإستخدام أساليب غير أخلاقية لتحقيق الغايات السياسية ، لا يشك أبداً بأن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس متين من الأخلاق وهو يؤكد إعجابه الكبير بالفضائل الخلقية والمدنية التي كان يتحلى بها الرومان قديماً والسويسريون في أيامه . وكان يعتقد بأن هذه الفضائل

لم تأت عفواً وإنما جاءت نتيجة صفاء الحياة العائلية ، والاستقلال والجلد في الحياة الخاصة ، والبساطة في العادات ، والتفاني والإخلاص في تأدية الواجبات العامة . غير أن هذه النقائص وتلك الأخلاق لا تفيد الحاكم بأي قيد خلقي ولا تلزمه بمراعاة القواعد الخلقية والدينية التي يدين بها رعاياه وهكذا يكون مكيافيللي قد وضع معيارين للأخلاق في الدولة الأول للحاكم والآخر للمواطن العادي

يقاس المعيار الأول بمدى ما يوصل إليه الحاكم من النجاح في الحفاظ على سلطته وتقوية دولته بينما يقاس المعيار الآخر بمدى القوة التي يشيع وينشر بواسطتها المواطن سلوكه ضمن المجموعة الإجتماعية ولما كان الحاكم خارج المجموعة الإجتماعية فهو فوق الأخلاق التي يراد فرضها داخل المجموعة .

إذا من خلال حقيقة موقفه من الدين والأخلاق يمكن القول أن مكيافيللي كان يؤمن بضرورة القوة الروحية للمجتمع إلى جانب القوة المادية . ويرى أن على الحاكم أن يحقق هاتين القوتين للشعب إذا أراد الحفاظ على الدولة وقوتها مع تأكيده على وجوب عدم تقييد الحاكم بالقواعد الخلقية والدينية التي تتحكم بالمجتمع لأنه في الأصل يرى الحاكم خارج المجموعة التي يتألف منها المجتمع أو أنه على علاقة خاصة جداً بها تضعه فوق المجتمع وقواعد أخلاقه وخارج الدين الذي تدين له

أما الغاية من فصل السياسة عن الدين والأخلاق فإنها تكمن برغبة مكيافيللي بإبقاء السياسة كغاية في ذاتها ومكونة لعلم مستقل بذاته ومنفصل عن كل الإعتبارات الأخرى وهذا الفصل والتمييز بين السياسة وبين ما عداها من الإعتبارات الأخرى يعود الفضل فيه لمكيافيللي ، لأنه كان أول من حاول دراسة الظاهرة السياسية وظاهرة الحكم بالذات دراسة منفصلة مميزة عن بقية الدراسات الفلسفية والنظرية سواء بالنهاية أو بأسلوب البحث . وبذلك وضعت اللبنات الأولى لبناء علم مميز ومستقل هو علم السياسة

البند السادس . واجبات الحاكم :

إن الغاية السياسية عند مكيافيللي هي الحفاظ وزيادة القوة السياسية للدولة والنجاح في تحقيق تلك الغاية السياسية ، هو مقياس السياسة الحقة سواء كانت الممارسة السياسية ، مشروعة أو غير مشروعة .

ومكيافيللي الذي كان يشهد ظروفاً مؤلمة لمجتمعة الإيطالي المقسم والمشتت

بين دويلات عدة ، وعلى رأس كل دويلة حاكم فاسد يسعى وراء مصالحه الشخصية ، مهملاً المصلحة القومية لإيطاليا . من هنا كان هم مكيافيللي أن يجد الأمير أو الحاكم القوي والقادر على تشكيل المجتمع الإيطالي من هذا الواقع السياسي المحطم . ولتحقيق هذه الغاية السياسية ، منح مكيافيللي الحاكم كامل الصلاحية بممارسة كل الأساليب السياسية حتى غير الأخلاقية منها ، وأن يظهر بأكثر من شخصية ليتلائم د ثماً مع الظروف السياسية التي يمر بها وهكذا ضمن مكيافيللي كتابه الأمير ، الموصفات التي ينبغي على الحاكم الناجح والقوي أن يتمتع بها لتحقيق غايته السياسية فهذه المواصفات تعتبر من الضرورات للعمل السياسي الناجح وهكذا فعلى الأمير أن يظهر بمظهر السخي الكريم ولكن إلى الحد الذي لا يثير أغلبية الشعب كما عليه أن يظهر بأنه متسامح ، ولكن عليه معرفة الوقت الذي يتسامح فيه لأن التسامح في غير محله لا يؤدي إلا للضرر .

على الأمير أن يكون محبوباً ومرهوب الجانب في نفس الوقت . ولصعوبة ذلك ، ينصح أن يكون مرهوب الجانب أكثر من أن يكون محبوباً ذلك لأن الناس بشكل عام مترددون دون أن يكون لهم قرار ، يحفون ما في أنفسهم ، وترتعد فرائصهم أمام الأخطار ، ويتنهمون إلى المكاسب ، إنهم يحشون المحذور أقل بكثير مما يخشون مرهوب الجانب ومرهوب الجانب لا يعني أبداً أنه مكروه فكراهية الرعية للأمير أمر خطير عليه ألا يتعرض له . ولتجنب هذه الكراهية ، على الأمير أن يمتنع عن الاعتداء على أموال الرعايا ، أو عن الاعتداء على شرف نسائهم حميل من الأمير أن يكون صادقاً بوعوده ، ولكن الصدق لا يصح في كل الظروف فالكثير من الأمراء نجحوا بحكمهم وسيطروا على رعيتهم لأنهم نقضوا عهودهم . على الأمير أن يظهر بمظهر الحيوان والإنسان على حد سواء فالإنسان سلاحه القانون والصدق، بينما سلاح الحيوان هو القوة والحيلة ولكن القانون وحده لا يكفي ، لأن الإنسان يضطر في كثير من الأحيان أن يلجأ لسلاح الحيوان وعليه فالأمير الناجح أن يمتلك في نفس الوقت طبيعة الإنسان وطبيعة الحيوان لأن كل منهم تدعم الأخرى . ومن كان على الأمير أن يتخذ طبيعة الحيوان فعليه أن يختار طبيعة الثعلب والأسد في الوقت نفسه ذلك لأنه كأسد عليه أن يكون ثعلباً ليتجنب الفخاخ المنصوبة له ، وكثعلب عليه أن يكون أسداً ليتمكن من الدفاع عن نفسه أمام خطر الذئاب[1]

---

(١) راجع نيكولا مكيافيللي - الأمير

كذلك على الأمير ألا يسمح لغيره أن يكون أميراً قوياً ، لأنه بذلك يكون قد ساهم في دمار نفسه وعليه أن لا يكون حيادياً أمام القضايا المطروحة فالحياد هو موقف الأمراء الضعاف المترددين والذي يقود للخراب على الأمير أن يكون هو ناصح ومستشار نفسه ، وفي حال إحتياج لنصيحة غيره فيجب أن يتم ذلك وفقاً لرغبته ولإرادته هو لا لرغبة ولإرادة الآخرين .

إن هذه الصفات الضرورية لأي أمير ناجح ينبغي أن تظهر بوضوح في سلوك الحاكم الناجح . « فمن غير الضروري أن يكون الأمير متصفاً بها كلها ، ولكن من الضروري أن يظهر بمظهر من يتصف بها بل اجرؤ على القول بأنه ، إذا كان يتصف بها بالفعل ، وإذا كان يظهرها دائماً في مسلكه ، فإنها يمكن أن تلحق به الضرر ، في حين إنه من المفيد له دائماً أن يكون له ظاهر من يتصف بها فحسن له دائماً ، مثلاً أن يظهر بمظهر الحليم ، الأمين الإنساني ، المتدين ، الصادق يجب أن يدرك جيداً أنه يستحيل على الأمير ، ولا سيما الأمير الجديد ، أن يراعي في مسلكه كل ما يجعل الناس يكسبون سمعة رجال الخير ، وإنه مضطر في كثير من الأحيان ، من أجل المحافظة على الدولة ، أن يعمل ضد الإنسانية ، وضد الرحمة وضد الدين نفسه يجب أن يكون فكره مرناً ، فيدور في كل الأمور مع الريح ومع ما تقضي طوارىء الحظ ، يجب ـ كما قلت ـ بقدر المستطاع ، ألا يحيد عن جادة الخير ، ولكن يجب عند الحاجة أن يعرف كيف يسلك طريق الشر . ويجب أن يولي عناية عظيمة لئلا تفلت منه كلمة واحدة لا تنم عن هذه الصفات الخمس التي ذكرتها ، بحيث يظن المرء ، لدى رؤيته والاستماع إليه ، إنه مملوء عذوبة ، وإخلاصاً ، وإنسانية ، وشرفاً وقبل كل شيء ديناً وهذا هو الأمر الأكثر أهمية للظهور بمظهره ، لأن الناس بوجه العموم ، يحكمون بعيونهم أكثر مما يحكمون بأيديهم ، طالما أن الرؤية ميسورة لهم دائماً ، وقلما يتيسر لهم اللمس فالناس جميعاً يرون مظهرك ، وقليلون يعرفون ما أنت معرفة عميقة ، وهؤلاء القلة لن يجرؤوا على الوقوف في وجه رأي الغالبية ، المدعومة أيضاً بجلال السلطة الملكية(1)

إذ للحاكم الناجح مواصفات ينبغي أن يظهر وكأنه يتصف بها فهذه المواصفات هي التي تهيء ظروف نجاح العمل السياسي الذي يقوم به الأمير وتزيد من

---

(1) نيكولا مكيافيللي الأمير الفصل 18

وحترم رعيته له وهي حال سلك الأمير السلوك المتلائم مع هذه الصفات عليه ألا يأبه للإعتبارات الأخلاقية لسلوكه طالما أن هذا السلوك سيحقق لحكمه النجاح بدون أن يخسر مودة لرعية له فأقصى ما يؤخذ بعين الإعتبار من أعمال الأمراء ، هو نتيجة هذه الأعمال بصرف النظر عن طبيعة «وسائل المستخدمة بالقيام بهذه الأعمال وهكذا « يعنى الأمير أن يفكر فقط في المحافظة على » حياته ، وعلى دولته فإذا نجح في ذلك ، عدت « جميع وسائله التي لجأ إليها شريفة وأتت عليه الناس »

البند السابع : النظام السياسي الأفضل وهاجس مكيافيللي الوطني

من خلال كتابات مكيافيللي نلاحظ بأنه قسم نظم الحكم إلى قسمين نمط الجمهوريات ونمط الإمارات

« إن كل الدول وكل نظم الحكم التي كانت وما زالت صاحبة السلطة » على الناس هي إما جمهوريات أو إمارات

وعتبر بأن الجمهوريات تتمثل بالنظم القائمة على الحرية بينما الإمارات تتمثل بالنظم القائمة على حكم الفرد . وهكذا حاول مكيافيللي معالجة الإمارات في كتابه الأمير معتبراً أن هناك ثلاثة أنواع من الإمارات

1- الإمارات الجديدة وهي نوعين الإمارات الجديدة كلياً والإمارات الناجمة عن الإنضمام إلى إمارة وراثية .

2- الإمارات الدينية وإن كانت لا تكتسب أية أهمية لدى مكيافيللي فإنها تتمتع أكثر من غيرها بالأمان والسعادة

أما أساليب الحصول على السلطة في هذه الإمارات وإنها تتمثل برأي مكيافيللي بأربعة أشكال فأما أن يحصل عليها الإنسان بقوته وقدرته ، وإما بمساعدة الحظ أو بواسطة الاجرام أو برضى المواطنين .

نفهم أن مكيافيللي في كتابه الأمير يتجه باتجاه الإشادة بحكم الفرد المطلق الذي لا تعلو سلطته سلطة ولا يتردد عن إستخدام جميع الوسائل الممكنة للإحتفاظ بالحكم والسلطة

أما الجمهوريات فقد عالجها مكيافيللي في كتابه ليفيوس وحاول الإشادة بالنظام الجمهوري الشعبي وفضله على النظام الملكي الفردي .

ومن خلال المقارنة التي يجريها بين النظام الملكي والجمهوري يتوصل لما تفضيله للنظام الجمهوري الشعبي . فهذا النظام هو وحده الذي يسعى للمصلحة العامة ولو على حساب المصالح الذاتية كما انه يفضل الحرية التي يوفرها تستطيع الدولة أن تنمي نشاطاتها وثرواتها بينما الحكم الفردي فعلاوة على تقييده للحريات فإنه لا يخدم إلا المصالح الخاصة للحاكم كذلك على صعيد المساواة فإنها لا توجد إلا في النظم الجمهورية بينما الفروقات واللامساواة لا تتوفر إلا في النظم الملكية . إضافة لذلك فإن النظام الجمهوري يمتاز بحساسيته السياسية القابلة للتطور ، بينما النظام الملكي يتصف بالجمود ومحاربة كل جديد . كما أن النظام الجمهوري يفتح المجال أمام الكفاءات ويحقق المساواة ، بينما النظام الملكي وبطبيعته الوراثية فإنه يتنافى مع العدالة ويقضي على الكفاءات ومن مميزات النظام الجمهوري إنه أكثر إحتراماً للاتفاقات والمعاهدات الدولية من النظام الملكي ، حيث الملك قد لا يعقد تعهداته إذا وجد أن التنفيذ يتعارض مع مصالحه

من خلال تفضيل مكيافيللي للنظام الجمهوري في كتابه الخطب يوحي بأنه كان يأمل تطبيقه في بلاده إيطاليا وتحقيق جمهورية إيطالية على نمط الجمهوريات الرومانية القديمة حيث يكون لها جيش قوي ومسرى راق من الحرية المدنية ولكن فساد الوضع في المجتمع الإيطالي وانحطاطه ، دفع مكيافيللي لأن يعي صعوبة تحرير وإصلاح المجتمع الإيطالي عن طريق النظام الجمهوري ، وفي الوقت نفسه يؤمن بإمكانية تحقيق ذلك عن طريق أمير قوي يحقق بالدكتاتورية و الطغيان ما يستحيل تحقيقه بالحرية وانحطاط الأخلاق والفضائل لدى الأفراد من جهة وانتهازية الحكام لواجباتهم العامة من جهة أخرى يجعل من المستحيل إقامة نظام الحكم الجمهوري

وموضوع آخر ، كان كيافيللي يعتقد أن الحكم الجمهوري هو أفضل نظم الحكم ، ولكنه لا يصلح إلا للشعوب المتمسكة بالأخلاق الفاضلة أما تلك الشعوب التي لا تتقيد بالأخلاق والدين مثل الشعب الإيطالي المنهار ، فلا يصلح لها إلا نظام حكم استبدادي مطلق هذا الحكم الإستبدادي يستطيع عن طريق القوة أن يحقق الأخلاق الفاضلة للمواطنين وحين تسود هذه الأخلاق الجيدة يستطيع بعدها الشعب أن يتحمل أعباء الحكم الجمهوري وكان مكيافيللي تطبيقاً لقناعته هذه يرى بأنه لا توجد الإمكانيات لإقامة حكم جمهوري إلا في سويسرا وبعض المقاطعات الألمانية ، حيث احتفظت الحياة المدنية هناك بقوتها ، واحتفظ الأفراد بقوة أخلاقهم

وهكذا يمكن القول بأن مكيافيلي ولكي يوفق بين موقفيه المتناقضين ،عجابه بالحكم الملكي المطلق وصرورته لإصلاح ولتوحيد بلده إيطاليا من جهه وحبه الدفين وتفضيله لنظام الجمهوري من جهة أخرى فقد توصل إلى نتيجة بأنه يؤمن بالحكم الملكي المطلق أثناء نشأة الدولة الجديدة أو عند إصلاحها من الفساد . وفي حال استقرت هذه الدولة أو أصلحت من فسادها وتملكت الأخلاق و الفضائل سلوك شعبها عندئذ يمكن تطبيق النظام الجمهوري

البند الثامن : أهمية القانون :

ومع تأييد مكيافيلي لنظام الملكي المطلق في كتاب الأمير وتفضيله لنظام الجمهوري في كتاب الخطب ، فإنه يبقى على قناعة أساسية وهي أن الحفاظ على الدولة يتوقف وبشكل أساسي على جودة قانونها فمن القانون تنبع الفضائل المدنية للمواطنين

إذا الحكم المستقر في نظام جمهوري أو ملكي مطلق برأي مكيافيللي يتوقف على جودة قوانينه وما من خطر على استقرار الحكم أكثر من خطر مخالفة الحكام للقوانين لمظنة انطلاقاً من هذه الأهمية الخاصة بالقوانين ، فإنه ينبغي أن يقوم بمهمة التشريع القانوني مشرع واحد سواء كان لبناء الدولة الناجحة أو لبناء المجتمع الصالح

فمن أنه من القانون تنشأ الفضائل والأخلاق ، وبما أن المجتمع الفاسد لا يستطيع اصلاح نفسه ، فالمشرع الواحد هو الذي يستطيع توبي قيادته وإعادته إلى المبادىء الأخلاقية التي وضعها له مؤسسه

إذ، بإعتماده على القوانين يمكن القول بأن مكيافيللي لم يكتف فقط بالناحية السياسية لتنظيم المجتمع بل تمسك وبأهمية أكبر بالنواحي الخلقية والإجتماعية للشعب كما أنه أعطى الحاكم المطلق حق فرض القوانين المنشئة للأخلاق والفضائل وستخدم كل الأساليب التي تحقق الهدف المرجو من التشريعات ذلك لأنه بها يستطيع القضاء على الفساد ويقيم الدولة الناجحة . فالمشرع ليس بالمهندس الذي يبني الدولة فحسب ولكنه أيضاً مهندس المجتمع بكل سمته الأخلاقية والدينية والإقتصادية(1) .

---

(1) جورج سباين - تطور الفكر السياسي ص 482

وبالرغم من تناقض موقفه بالنسبة للحكم الملكي والحكم الجمهوري فقد كان مكيافيللي يكن كراهية قوية للارستقراطية والبلاء . فقد وجد أن مصالح البلاء تتعارض دائماً مع مصالح كل من الملكية والطبقة والوسطى . فالبلاء لا هم لهم إلا تنمية ثرواتهم وزيادة نفقاتهم على مدلاتهم ، فهم يعيشون في حمول على الدخل الناتج من ثرواتهم دون أن يؤدوا أية خدمة مفيدة لمجتمعهم . فهم في كل مكان أعداء لكل حكم مدني ، وعلى الحكم الذي يسوده النظام سواء كان ملكي أو جمهوري أن يقمعهم ويستأصل شأفتهم

إلى جانب كراهية مكيافيللي للبلاء يبرز نفوره من الجنود المرتزقة ومن استخدامهم للدفاع عن الدولة فقد كان يرى فيهم عدم استقرار الوضع في إيطاليا وكان يرى في رغبتهم بالحصول على المال سبباً للتنقل من خدمة أمير إلى آخر دون أي إخلاص

« فالمرتزقة هم عصابات الأوغاد المأجورين الذين يقفون على قدم الاستعداد للقتال في سبيل من يعرض عليهم أكبر أجر ، ولا يخلصون لأحد ، وغالباً ما كانوا أخطر على من يستخدمهم منهم على أعدائه . هؤلاء المرتزقة الذين استطاعوا بث الإرهاب في إيطاليا ، أثبتوا عجزهم ضد القوات الأفضل تنظيماً وأكثر ولاء ، والتي جاءت من فرنسا »[1]

وهكذا كان مكيافيللي يعبر عن إعجابه بميزة فرنسا بعد بناء جيشها القوي والمدرب خير تدريب فاعتبر أن تدريب جيش من المواطنين الرعايا ، هو أول حاجة يتطلبها قيام دولة قوية فالقوى المرتزقة والمأجورة تشكل منبعث دمار للحاكم الذي يعتمد عليها . فهي تستنزف خزائنه وتتخلى عنه دائماً كلما وقع في عسر .

وهكذا كان مكيافيللي يود أن يخضع للتدريب العسكري جميع المواطنين القادرين جسدياً ممن تتراوح أعمارهم بين السابعة عشرة والسبعين فبمثل هذه القوة يستطيع أي حاكم أن يحافظ على سلطته وأن يوسع حدود دولته وبدونها يصبح فريسة للشقاق الأهلي في الداخل ولطموح الأمراء الذين يجاورونه في الخارج

إذ وراء قناعة مكيافيللي بأهمية التشريع للدولة والجيش الوطني ، وكراهيته

---

(1) نيكولا ميكافيللي الأمير الفصل 12

للسلاء ، كان يكمن إيمانه بضرورة تحقيق الوحدة القومية لإيطاليا وأبعادها عن الاضطرابات الداخلية وعن خطر الغزاة الأجانب وقد كان صريحاً عندما رأى أن واجب المرء نحو وطنه يجب أن يلغي جميع الواجبات والاهتمامات الأخرى

هذه هي إذ العاطفة التي كانت تكمن وراء اعتباره السلطة الملكية المطلقة والتي لا ترجم المثال الأعلى الواجب الاحتذاء به في إيطاليا إذ كان يأمل دائماً إنه لا بد من بين الطغاة في إيطاليا وربما من بين عائلة مديشي قد ينهض أمير به القدر الكافي من الخيال بحيث يرى دولة إيطالية متحدة ومن الجرأة بحيث يحول الخيال إلى واقع

ولكن الأمل بالسلام والوحدة الإيطالية الذي كان دافعاً حقيقياً لتحريك فكر مكيافيللي ، كان عاطفة أكثر منه خطة سياسية عملية لتحقيق ذلك الأمل فبغض النظر عن الاعتقاد بأن إيطاليا يجب أن تخضع لزعامة ملك مطلق لتحقيق وحدتها كما حصل في فرنسا وإسبانيا ، فلم يكن لديه ما يمكن أن يسمى سياسة لتوحيد إيطاليا

كذلك فإن مكيافيللي الذي ارتبط اسمه بالاستبداد وبالغير أخلاقي فإنه في حقيقة الأمر لم يكن إلا من أنصار الحرية والديمقراطية وسيادة الشعب والقانون . إلا أن ظروف حياته في تلك المرحلة من الواقع الإيطالي المنحط واهتمامه بتحقيق الوحدة الإيطالية ، وسعيه لإستعادة مركزه عند عائلة مديشي ، كل تلك العوامل دفعته لكتابة الأمير بما يتضمنه واهدائه لحاكم فلورنسا الجديد حاثاً أياه للعمل على وحدة وطنه بأي أسلوب كان

وقد لقيت فلسفته هذه الداعية للحكم المطلق الترحيب من الكثير من الأمراء والحكام لأنهم وجدوا فيها الحجة الأساسية لتقوية سلطاتهم ونفوذهم . غير أنه من المؤسف إن كتابه الخطب الذي يوضح فيه أفكاره على حقيقتها لم ينل الشهرة الكافية التي نالها كتابه الأمير والتي كانت كافية لتعديل الصورة الاستبدادية واللاأخلاقية لمكيافيللي ومع ذلك فإن مكيافيللي يبقى المفكر الأول في عصر النهضة الذي بحث الظاهرة السياسية مفصولة عن كل ما عداها ، دارساً إياها بمنهج جديد معاكس لمناهج القرون الوسطى ، واضعاً دراسته على أرض الواقع وليس في السماء عند الإله وليس في العقل المجرد وتخليقاته وأروع وصف لإنجازه هو القول أن مكيافيللي ترجم السياسة إلى اللغة الدارجة

الفصل الثاني

بروز النزعة الانسانية

من خلال مطالعتنا لفكر مكيافيللي السياسي يمكننا أن نستنتج بعض المقومات التي استند إليها الفكر السياسي عصر النهضة في إيطاليا وأهمها .

1 ـ النزعة الفردية التي جعلت الفكر السياسي في تلك الحقبة من الزمن وفي إيطاليا خاصة يتمحور حول الفرد وقيمته في الحياة ، أي باعتبار الفرد محور السلوك الإنساني

2 ـ النزعة القومية التي تجعل من القوة المرتكز الأساسي الذي تعتمد عليه الممارسة السياسية للوصول للغاية المنشودة

3 ـ اتخاذ موقف محايد ونسبي للاعتبارات الدينية والأخلاقية وبمعنى آخر أن الفكر السياسي الذي برز في إيطاليا خلال عصر النهضة لم يلزم الممارسة السياسية باعتبارات الخير والشر

إذا كانت تلك هي المقومات التي اعتمد عليها الفكر السياسي الإيطالي خلال عصر النهضة ، لا يعني ذلك أن أوروبا لم تشهد توجهات مختلفة وخاصة في أوروبا الشمالية بل بالعكس فشمال أوروبا شهد بروز اتجاه سياسي معاير للإتجاه الإيطالي أو بالأحرى معاكس له فبدلا من الفردية كان الفكر السياسي لشمال أوروبا يشدد كثيراً على الفضائل العامة وبدلا من النزعة القومية كان هناك تشديد على مقت الحروب ووسائل استخدام القوة ، وأخيراً وبدلاً من التزام موقف محايد من الإعتبارات

الأخلاقية والدينية كان لفكر السياسي لشمال أوروبا مشحوناً بالالتزام بقواعد العصيلة وبصراعها ضد الرذيلة والفساد .

من أهم مفكري النزعة الإنسانية التي ظهرت في شمالي أوروبا يمكن ذكر ديديه إيراسم وتوماس مور فايراسم وتوماس مور يمثلان بعض القيم والصفات التي تميزت بها نهضة أوروبا الشمالية

البند الأول : ديديه ايراسم

ولد ديديه ايراسم عام 1466 في مدينة روتردام بهولندا . من خلال كتاباته عتبر من ألمع وأبرز وجوه الفكر الإنساني المسعث من جديد فقد كانت مؤلفاته ذات شهرة وسعة غطت كل الدول الأوروبية . فالفرنسيين ، والإنكليز ، والألمان ، والبولونيين وحتى الإيطاليين كانوا يقبلون على قراءة كتاباته بشغف وإيمان

من خلال كتاباته نلاحظ أن ايراسم ينطلق من الضرورات الأخلاقية والدينية لتحديد قواعد السلوك السياسي(1) فأسلوبه التهكمي ساخر كتب تمجيد السذاجة لكي ينتقد المبالغة في الإساءات التي يمارسها حكام عصره والعلماء والرهبان والبابوات ، فانسجاماً مع نزعته الإنسانية ، اعتقد أن السير لتحقيق هو بالبساطة ، ذلك لأنه كان يكره التأنق والزخرفة في الأنظمة الفلسفية والتصورات ذات الأبهة لكبار رجالات العلم والدين في عصره . فالدين عنده مصدره القلب لا العقل

من ضمن هذا الإطار حاول ايراسم تصور مجتمع مسيحي جيد قائم على العقل والتعاليم المسيحية فمثله مثل معظم مفكري القرون الوسطى حاول وبشكل مثالي تحديد الدور الذي يمكن أن يقوم به الأمير المسيحي أي الحاكم . فالأمير المسيحي برأيه لا يخدم المسيح إلا عندما يوفر الراحة والطمأنينة لشعبه

في هذا المجتمع المسيحي ليس هناك من امتيازات خاصة للأمير تتميز عن امتيازات عامة الشعب لأن الأمير وإن كان موجوداً في مركز مرموق بالنسبة لغيره ، فذلك لأنه يتفوق عليهم بفضائله الكثيرة وحرصه على المصلحة العامة لشعبه وهكذا فإن الذين يجب أن يطبق على الجميع بالضرورة خاصة عندما يتطابق مع التعاليم

( ) جان بوشار تاريخ الفكر السياسي ص 259

المسيحية وعليه فإن الأمير المسيحي إذا أراد أن يمثل بالمسيح يتوجب عليه أن يحصح للقانون العام ولا يتهرب منه (1)

على الأمير أن يكون على صورة الإله فاختياره لا يتم إلا عبر صفاته وخصاله الحميدة . منها أن يكون وديعاً ، غير عدواني ولا يمارس الحروب بل يحب السلام ، ذلك لأن الإنجيل هو إنجيل سلام ومحبة . كذلك من أولى واجبات الأمير أن لا يبغي التوسع ذلك لأنه بقدر ما تتوسع مساحة البلاد بقدر ما يصبح توفير العدالة والأمن والطمأنينة للأفراد مهمة صعبة .

من هنا نلاحظ التعارض سواء في التوجه أو الهدف ما بين إيراسم ومكيافيللي . فإيراسم لم يتعرض بشكل أساسي للدولة أو السلطة كما فعل مكيافيللي ، بل ركز على واجبات ومهام الأمير المسيحي نحو رعيته . فبدلا من أن تكون السلطة موضوع توسع وحفاظ عليها من قبل أمير مكيافيللي ، فإنها لا تكون عادلة وشرعية عند أمير إيراسم إلا إذا كانت موجهة للخير العام ومقبولة من الرعية فسلطة الطاغية التي تمارس على حساب الشعب ولمصلحة الحاكم هي ممنوعة وغير مقبولة من قبل الأمير المسيحي العادل الذي يتصوره إيراسم

البند الثاني : توماس مور1460 - 1535

ولد توماس مور في لندن عام 1460 ومارس في شبابه مهنة المحاماة .البعض كان يعتقد بأنه لم يكن يحب مهنته ويكثر موارده المالية من هذه المهنة توحي بأنه كان نشيطاً وكفوءاً ذو نزعة إنسانية ، فانوني ومحدث لامع استطاع أن ينال اعجاب هنري السابع ويصبح عضواً في المجلس النيابي الإنكليزي عام 1504 ليقود حركة المعارضة لطلب الملك هنري السابع الداعي لفرض ضرائب جديدة ، ومن ثم يصبح فارساً عام 1514 ويتولى كذلك سفارات عدة في دول مختلفة

بالرغم من أن الملك هنري الثامن تودد إليه كثيراً واعتمده مستشاراً له لم يثق به كثيراً خاصة عندما عارضه مور في محاولته لطلاق من كاترين والرواج محمداً من آن بولين . هذه المعارضة التي تعادي بها مور دفعته إلى التضحية بحياته على المقصلة عندما رفض أن يقسم يمين الولاء للملك بمناسبة إصدار البرلمان الإنكليزي عام 1534

---

(1) Marcel Prélot Georges Lescuyer Histoire des idées politiques. P 213 édition Dal oz

قانوناً يجعل الملك رأساً للكنيسة بدلاً من البابا وفوق ذلك لم يعترف بحق البرلمان بإصدار هكذا قانون لأنه اعتبر هذا الحق تعدياً على الإرادة الإلهية وعلى السلطة الروحية المتمثلة بشخص البابا

من مؤلفات توماس مور التي يعود لها فضل شهرته كتابه اليوتوبي . في هذا الكتاب يظهر توماس مور وقد تأثر بأسلوب أفلاطون في جمهوريته وبأسلوب سان أوغسطين في مؤلفه مدينة الله

إذ في كتاب اليوتوبيا يتصور توماس مور وجود جمهورية غير معروفة من قبل مواطنيه ومعاصريه وهي منطقة من الصحراء المشار عنها بالرغم من أن أمور معالمها وصفاتها تشبه إلى حد بعيد مدينة لندن في إنكلترا ، ويصرف لوصف العلاقات الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تربط ما بين أبناء هذه الجمهورية المثالية . وبالطبع لم يكن هذا الوصف سوى التعبير عما كان يحول في رأس مور وعما يجب أن يكون عليه الوضع في إنكلترا

ففي هذه الجمهورية المثالية يعيش الناس مع بعضهم حياة مشتركة بمحبة وبأخوة ولكونهم على هذه الحال فكل ما يوجد على أرض هذه الجمهورية يعتبر ملكية مشتركة لجميع الأفراد . والسبب في ذلك هو أنه في هكذا مجتمع لا يوجد ملكيات خاصة ، لأنه قد وجدت الملكية الخاصة وحدها لتحير واختفت العدالة والمساواة بين الناس وهكذا يكون مور قد دعى إلى الشيوعية أساساً لتحقيق المساواة والمصلحة العامة

مثله مثل بودان يعتقد توماس مور أن المجتمع يقوم أساساً على العائلة كما أن العلاقات العائلية التي تقوم بين أفراد العائلة يجب أن تكون منظمة بشكل دقيق. وللأب سلطة تقويم أي خلل يحدث داخل إطار هذه العلاقات العائلية إذا فهذه السلطة تمتد الزوجة والأبناء وخدم العائلات عندما لا يكون هناك حاجة للجوء إلى القانون

لم يقف مور ضد عمليات الطلاق بشكل حاسم ، كما أنه لم يعارض أبداً زواج الكهنة بالمقابل فالحدث الوحيد الذي يعارضه مور ويطلب لاستئصاله عقوبة الإعدام هو الخيانة الزوجية .

بالنسبة للحياة السياسية السائدة في جمهورية توماس مور فهو تتميز بنظام حكم

ديمقراطي تمثيلي ، لأن الشعب هو الذي ينتخب سياسيه من المتعلمين وعلى رأس الدولة أمير ينتخب كل سنة طالما إنه حاكم صالح . وفي حال أصبح الحاكم طاغية يحق عندها للشعب أن يخلعه من منصبه لينتخب غيره .

وهناك في الكتاب تعليقات أخرى تتناول نوع الملبوسات التي يلبسها سكان هذه الجمهورية وتفاصيل الحياة العائلية والتجارة . يبقى أن العبودية تجد لها تبريراً عند مور في جمهوريته المثالية ، ذلك أن معظم هؤلاء العبيد المتواجدين في هذه الجمهورية هم أصلاً إما من أسرى الحروب أو من الهاربين من بلدانهم حيث حكم عليهم بالموت

من كل ذلك سنجد أن يوتوبيا مور تعتبر من الكتب الأكثر تحررية في ذلك العصر بالنسبة لكثير من الأفكار الواردة فيه خاصة فيما يتعلق بالدين والتساهل الديني عندما لا يمارس زواج رجال الدين وبالقانون الجزائي عندما يدعو للرحمة والتساهل ورفض عقوبة الموت جزء السرقة وأخيراً فيما يتعلق بالتمثيل السياسي الديمقراطي فكل شخص له الحق بترشيح نفسه كما أن له الحق الكامل بالتصويت لإختيار ممثله

الفصل الثالث

حركة الاصلاح الديني

من مميزات الفكر السياسي للعصور الوسطى ، أن المفكرين والفلاسفة كانوا يعتمدون خلال دراستهم لظاهرة السياسة وعلاقاته بالسلطة السياسية على الدراسات والمفاهيم اللاهوتية والكنسية ودمج لتبرير ما للكنيسة من سلطات ونفوذ ولرهنة سمو السلطة الدنيوية على كل السلطات الزمنية الأخرى من ملكية وامبراطورية وهكذا يمكن القول أن العلاقة كانت وثيقة بين النظرية سياسية و نظرية اللاهوتية إلى حد اعتبارها شكلاً من أشكال المزج الديني والسياسي الذي ميز الفكر السياسي لقرون لوسطى عن غيره

وبعد إن تم عصر النهضة بمحاولات فصل السياسة عن الدين عبر مؤلفات مكيافيللي ، نجد أن حركة الإصلاح الديني التي بدأت تظهر وتنتظم في أوائل القرن السادس عشر أحدث تغير هذا المزج بين النظرية السياسية والمسائل اللاهوتية والدينية ، مما سبب انشقاقاً في داخل الكنيسة وانفصال كامل للدولة عن الكنيسة والسلطة سياسياً ودينياً .

فمع هذه الحركة الإصلاحية كانت الحجج اللاهوتية هي السبيل للدفاع عن النظرية والموقف السياسي . وكان المعتقد الديني هو الذي يوجه التحالفات السياسية ويدفع الملكية المطلقة في تلك المرحلة إلى تقوية نفوذها أمام نفوذ الكنيسة والسلطة الامبراطورية

ففي بداية القرن السادس عشر ومع ظهور الملكيات المطلقة كان الحكم

الملكي على نزاع مستمر مع البابا وسطته إلى أن أتت حركة الاصلاح الديني وحسمت هذ الصراع لصالح الملكية وفتحت المجال أمام قيام الملكية القومية التي نظمت أوروبا تنظيماً جديداً على شكل دول قومية مستقلة عن بعضها البعض .

إذ بعد فشل الكنيسة بإصلاح نفسها عن طريق المجلس العام للكنيسة شكلت الأفكار والكتابات التي ظهرت عن حركة الإصلاح الديني عاملاً مساعداً لزيادة السلطة الزمنية للملوك وتدعيمها. فقد تبين لحركة الإصلاح الديني بأن إصلاحاً دينياً جديداً لن يتوفر له النجاح إلا إذ استطاع كسب تأييد الحكام الزمنيين ودعمهم السياسي والعسكري له وهكذا نرى أن أول مفكري حركة الإصلاح مارتن لوثر قد اكتشف وفي وقت مبكر أن نجاح الإصلاح في ألمانيا كان يتوقف على دعم ومساندة الأمراء في ذلك الوقت وفي النمسا فقد نجح الإصلاح عن طريق سلطة هنري الثامن الشديد مطلقة . فكانت من نتيجته المباشرة مزيداً من تقوية السلطة الملكية المطلقة وفي أوروبا بوجه عام كان الملك يشكل النقطة المركزية الوحيدة التي تتجمع حولها الوحدة الوطنية وكان الأمر كذلك في فرنسا خاصة في أواخر القرن السادس عشر

نتيجة للنجاح الذي أحرزته السلطة الزمنية للملوك كان نجاح الأحزاب والمذاهب الدينية مرهون بتحالفها معها أو مع القوى السياسية الداخلية الطامعة . ففي انجلترا وشمال ألمانيا وقعت البروتستانتية إلى حد بعيد الأمراء فكان النصر حليفها أما في فرنسا وأسبانيا حيث تحالفت مع أصحاب النزعة الإستقلالية من النبلاء فقد خسرت وكان النجاح حليف الديانة الكاثوليكية ديانة السلطة الوطنية الملكية القوية وهكذا كان ما يحسره أو يربحه جانب ما كان في تحقيقه إلا لصالح الملكية المطلقة التي كانت المستفيد السياسي الرئيسي من هذ الصراع وسواء كانت الديانة المنتصرة بروتستانتية أو كاثوليكية

في تلك الفترة أخذ الفكر السياسي يستعيد ولو بشكل غير كامل أفكار وعقائد القرون الوسطى والتي كانت تدعي بأن الله هو مصدر السلطة السياسية وأن صاحب هذه السلطة السياسية هو ظل الله على الأرض ففي القرون الوسطى كانت هذه السلطة السياسية بيد الكنيسة أو الأساقفة بينما في القرن السادس عشر بدأ المصلحون بالإيحاء بأن هذه السلطة هي بيد الملوك والأمراء وليس في يد الكنيسة أو الامبراطور

لقد كان الهدف من هذا الإيحاء الجديد هو تقوية مركز الملوك وكسب ودهم

لعلهم يكونوا حماة المذاهب الدينية الحديدة المختلفة مع المذهب الكاثوليكي الذي يزعمه البابا كذلك وضع حد للدعوة البابا أن يكون وصياً على المسيحية في كل أوروبا وجعل سلطة الملوك أعلى من سلطة البابا نفسه

فما دام الملك يحكم بأمر الله فهو مسؤول أمامه وحده وليس أمام أحد من رعاياه وبالتالي ليس مسؤولاً أمام البابا ، هذه المسؤولية أمام الله تفرض على الرعايا أن يطيعوا ملوكهم طاعة عمياء ومن خرج عن طاعة الملك فهو آثم وخارج عن طاعة الله

لقد وجد المصلحون الدينيون في عمى الكنيسة واهتمامها باكتساب الثروات مدة طويلة لمهاجمتها ومهاجمة البابا وأوضحوا للناس أن علاقة الإنسان الفرد مع الله لا تحتاج لا للبابا ولا للكنيسة حتى أن البعض قال مثل لوثر « بأن لكل فرد الحق في تفسير الكتاب المقدس حسبما يمليه عليه ضميره ومع كل ما أوجده المصلحون من أفكار ونظريات تضعف من سلطة الكنيسة وتقوي من سلطة الملوك إلا أن هؤلاء الملوك لم يهتموا إلا بنتائجها سياسية المقوية لسلطاتهم حيث أنهم كانوا يرغبون بالإستيلاء على أملاك الكنيسة الغنية والتخلص من دفع الضرائب الدينية للبابا لقد كانت هذه الرغبة تشكل السبب الرئيسي الذي دفع ملك انكلترا والكثير من أمراء المانيا لاعتناق المذهب البروتستانتي والثورة على الكنيسة الكاثوليكية وبهذه المصادرة لأملاك الكنيسة أمست الدوله زيدة كبيرة في وارداتها وقويت السلطة المركزية للملك وخضع السكان لسلطة سياسية واحدة

وإذا كانت حركة الإصلاح الديني تعمل لتقوية النظام الملكي ، إلا أنها كانت تسعى لتحرير الفرد من وصاية الكنيسة وتجعله أساس منطلقاتها الفكرية ، والدينية والمدنية ومن لم يكن ذلك هدفها الأساسي ومن مبادئها ونتائجها الفكرية والإجتماعية أدت إلى ذلك ، فالدعوة مثلاً أن للفرد الحق في تفسير الكتاب المقدس بطلقت إلى كل جوانب الحياة الفكرية والإجتماعية ولتلتقي في النتيجة مع التطورات الإقتصادية ومع قوة الطبقة الوسطى الصاعدة والداعية إلى العمل للحصول على الثروات عن طريق التجارة والصناعة الحرة من كل تدخل .

إذا فإن حركة الإصلاح الديني بقدر ما ساهمت في تطوير واقع الحياة السياسية في أوروبا كان لها دوراً كبيراً في تطوير الفكر السياسي لمنع في ذلك الوقت ومن أهم التطورات في ذلك الفكر السياسي نستطيع أن نلاحظ النتائج الهامة الآتية

1 ـ فكرياً وعملياً ، وقعت حركة الإصلاح مع الملك وقوت من نفوذه وجعلت من سلطته سلطة إلهية تقف أمام سلطة لامبر طور الصورية وأمام ما يدعيه البابا من سلطة على الديانة المسيحية ومن يعتنقها ومن الدعوة للدولة المسيحية العالمية .

2 ـ في نفس الوقت الذي عملت به حركة الإصلاح لتقوية نفوذ الملوك على تحرير الفرد بطريق مباشرة وغير مباشرة وهي بالتالي أنتجت تشجيعاً للحكم الديمقراطي فقد أقرت الحركة بالحريات الفردية وبأهمية الفرد الذي يتقرب إلى الله مباشرة دون وساطة الكنيسة أي أنها أقرت للفرد حرية العقيدة والفكر والشخصية المستقلة .

3 ـ بالرغم من نجاح حركة الإصلاح في بعض الدول الأوروبية فقد خلقت في معظم أجزاء شمال أوروبا أقليات دينية قوية نسبياً حيث نشأت منهم مشكلة الأقليات التي كانت وفرة عددها بالنسبة لبعدد السكان الإجمالي مصدراً محتملاً للاضطراب وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي في داخل دولهم . ولم تحل هذه المشكلة إلا بعد فترة طويلة من الزمن حيث أقر التسامح الديني وتكرس مفهوم إمكانية تعايش مجموعات دينية مختلفة في بلد واحد وتحت سلطة واحدة

4 ـ أدت حركة الإصلاح الديني إلى مناقشة حق الأقليات بالمقاومة . إذ ما دامت هذه الأقلية تعتبر نفسها أنها على حق بمعتقدها الديني وأن تعاليمها هي الصحيحة على خلاف معتقد الملك ، ألا يحق لها الثورة عليه وعدم طاعته بتهمة الزندقة تماماً كما كانت تبرر في القرنين الرابع والخامس عشر مقاومة البابا بتهمة الزندقة ؟ أم أنه عليها طاعة الملك طاعة كاملة وعمياء .

حول تلك النقطة الأخيرة دار أكثر الجدل في الفلسفة السياسية لحركة الإصلاح حول ما إذا كان من حق لرعايا مقاومة حكامهم لأسباب طبيعية (وتعني في العادة بالمحافظة على المذهب المسيحي السليم) أم أنهم مدينون بواجب الطاعة العمياء بحيث تكون المقاومة خطأ في جميع الحالات وبالفعل فقد سادت النوعان من النظرية السياسية حول صوابية أو عدم صوابية الحق بمقاومة الملك طيلة القرن السادس عشر وأصبح كل منهما يعتبر نقيضاً للآخر

ومن أكبر المصلحين الذين عرفتهم حركة الإصلاح في القرن السادس عشر يمكننا أن نذكر منهم مارتن لوثر (1483 - 1546) وكالفن (1509 - 1564) اللذين سنحاول

الإطلاع على ما قدماه من أفكار سياسية عبر حركة الإصلاح الديني .

المبحث الأول : مارتن لوثر 1483 - 1546

ولد مارتن لوثر سنة 1483 في مدينة إيسليبن بإقليم سكوبيا من أب يعمل في مناجم الفحم خلال طفولته عانى مارتن لوثر الكثير من الحزن والفقر . وبالرغم من ذلك فقد استطاع أن يمضي دراساته لجامعية في جامعة ايرفورت في عام 1505 تخلى عن دراساته لعلمية بينخرط في سلك لرهبنة إثر تعرضه لصاعقة رعدية خطيرة طرحته أرضاً في عام 1507 رشح مارتن لوثر لأن يصبح قسيساً انصرف بعدها للتركيز على دراسة اللاهوت حيث حصل عام 1512 على شهادة الدكتوراة من جامعة ويتنبرغ Wittenberg حيث عين فيها أستاذاً[1] .

في عام 1517 بدأ يظهر خلاف لوثر مع كنيسة روما وذلك عندما هاجم عملية بيع صكوك الغفران التي كانت تقوم بها الكنيسة لفناء مبانيها ضخمة تحصل عليها من الفقراء واعتبر أن هذا العمل كريه ولا يمت للدين الحقيقي بصلة أثار موقفه هذا ضجة كبرى دفعت بابا لأن يعتبره زنديقاً مشقاً عن الكنيسة يستحق الحرمان كنسياً وهذا ما دفع لوثر لأن يهرب ويحتمي من بعض الملاحقات التي بدأ يتعرض لها وبعد أن بدأت الأفكار المنادية بالإصلاح الديني تسود في المانيا عاد على إثرها لوثر للظهور حيث أقدم على لزواج عام 1525 ،وكان لوثر خلال فترة اختفائه قد ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية واصبحاً من خلاله بين أيدي الألمان أول كتاب ديني بلغتهم الأم[2] .

في عام 1546 توفي مارتن لوثر بعد أن كان قد أسهم وبشكل غير مباشر بولادة حركة دينية جديدة بسبت إليه وعرفت بالحركة اللوثرية التي سارعت إلى تأسيس كنيسة جديدة في ألمانيا هي الكنيسة البروتستانتية

المبحث الثاني . أفكاره

انطلق لوثر بأفكاره نحو إصلاح الكنيسة من الانحلال والفساد والضلال الذي وصلت إليه وكانت تتطابق أفكاره دائماً مع المبدأ الذي روجه النزاع في المجالس

---

(1) د عبي عبد المعطي محمد مفكر لسياسي الغربي . د ر الجامعات لمصرية ص 189 .

(2) Marcel Prelot et Georges Lescuyer Ibid P 226

الكنيسة حول أن الكنيسة هي « اجتماع جميع المؤمنين بالمسيح على الأرض » فالتهم التي كان يوجهها للكنيسة تنصب على حياة الترف والمعيشة الثرية في بلاط روما ، واستنزاف الإيرادات الكنسية الألمانية من أجل البابوية وبيع صكوك الغفران . وكان هجومه على ما يتمتع به رجال الدين من امتيازات وإعفاءات خاصة ، يسير وفق خطوط الاتجاهات القديمة المعادية للبابوية وهي : أن الفوارق في المرتبة أساليب إدارية ، ولجميع طبقات الناس ، من العلمانيين ورجال الدين ، وظائف مفيدة للمجتمع . ومن ثم فلا سبب يدعو إلى عدم محاسبة رجال الدين في المسائل الزمنية مثل ما يحاسب أحد العلمانيين .

« مما لا يحتمل حقاً أن يكن القانون الروحي مثل هذا التقدير العالي لحرية رجال الدين وأرواحهم وممتلكاتهم كما لو أن العلمانيين ليسوا مسيحيين روحيين فضلاء ، أو ليسوا مثلهم أعضاء بالكنيسة »[1]

كان لوثر ميالاً للعطف على قضية الحرية الشخصية وكان ينفر من القمع في مسائل الاعتقاد . إذ أن القوة برأيه لا تشكل الوسيلة المناسبة لتنمية الدين أو قمع الزندقة

« لا يمكن أبداً إبعاد الزندقة بالقوة . هذالك يحتاج إلى أداة أخرى ، وهي عراك وصراع خلاف صراع السيف يجب هنا أن نحادل كلمة الرب . فإذا لم يعد ذلك فإن السلطة الزمنية لن تحل المسألة حتى لو ملأت الأرض بالدم »[2] .

ذلك أن جوهر الدين عند لوثر يكمن في تجربة باطنية في جوهرها صوفية ولا يمكن نقلها إلى الغير ، بينما صورها الخارجية والطقوس التي يمارسها رجال الدين مجرد عون في بلوغ هذا الهدف أو عقبة في طريق الوصول إليه وكان هذا معنى مذهبه في التبرير عن طريق الإيمان « وكهانة الرجل المسيحي » .

ومع ذلك فالرغم من نفور لوثر من القمع الديني وبالرغم من حمعه كهانة الرجل المسيحي ضد القانون الكنسي وضد حكم رجال الدين كان يستنتج وجوب القضاء على الزندقة ومنع تعاليمهم وهذا الاستنتاج اللوثري كان يؤدي مباشرة إلى

---

(1) عن جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الثالث ص 500

(2) عن جورج سباين نفس المرجع ص 499

القمع فطالما أن الكنيسة أخفقت في تصحيح نفسها ، فقد أصبح الأمل في تطهيرها مرهوناً بالحكام المدنيين[1] .

من هنا كان لوثر يؤكد بقوله أن الملوك والأمراء هم « أساقفة بحكم الضرورة » وأن الحكم الزمني يجب أن يكون أداة الإصلاح والحكم الفعال على أي إصلاح ينبغي أن يكون .

وبما أنه اعتمد على الأمراء في نجاح الإصلاح في ألمانيا فكان من البديهي بالنسبة له أن يتمسك بالرأي الذي يذهب إلى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب الطاعة العمياء .

لقد كان قليل الاهتمام بالسياسة ، إلا إذا فرضتها الأحداث على همومه ، كان يحكم مراحه يكن احتراماً كبيراً للسلطة المدنية ، كان دائماً معارضاً بشكل منحوط لتصعد السياسي عن طريق الفتنة والعنف . ومع أنه كان يحترم السلطة المدنية فلم يجاري الحكام الزمنيين بهذا الإحترام . إذ أنه قال مرة أن لحكام هم « أكبر الحمقى وأسوأ الأوغاد على ظهر الأرض » فإحترام لوثر لم يكن مخصصاً للحاكم أيما دل لمنصب الحاكم وبقدر عدم احترامه للحكام كان معدوم الثقة بجماهير البشر

« أمراء هذا العالم آلهة ، والناس المعدمون هم الشيطان ، وعن طريقهم يفعل الرب أحياناً ما يفعله في أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان ، أي أنه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس »[2] .

كذلك قوله :

« إني لأفضل أن أحتمل أميراً يرتكب الخطأ على شعب يعمى الصواب »[3] .

البند الثاني : كالفن 1509 - 1564

بالنسبة لكالفن فقد كان يعتقد تماماً مثل لوثر ، في واجب الطاعة العمياء ، وكان كثير الإيمان بالشرعية والسلطة . ولكنه اختلف معه في تفسير الكتاب المقدس ،

---

(1) Marce, Prelot et Georges Lescuyer Histoire des idées Politiques

(2) جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الثالث ص 502 .

(3) المرجع نفسه ، ص 502

ولم يؤمن بحق الفرد في تصيره وكان يحشى على المجتمع من التمادي في حركة الإصلاح الديني .

أما بالنسبة لعلاقة الكنيسة بالدولة فقد كان يعارض فكرة وحدة السلطة الزمنية والكنيسة في نظام واحد . إذ كان يؤمن بأن نطاق لعمل في كل منهما مخالف للآخر . فحسب رأيه يجب أن تكون الكنيسة حرة في وضع ما تراه من مستويات للمذهب والأخلاق ، وأن تحظى بالتأييد الكامل من جانب السلطة الزمنية في فرض نظامها على المعاندين أما الحكم الزمني فمهمته العناية بالحاجات المادية للأفراد ، والمحافظة على النظام ، وتأمين الملكية ، ورعاية الدين والإصلاح[1] . والواجب الأول للحكم الزمني هو أن يحافظ على عبادة الله الحالصة ومع هذا التفريق بين السلطة لزمنيه والكنيسة فإنه بقيت علاقة دينية تربطهما ذلك أنه أعطى للحكم الزمني مهمة رعاية العقيدة وحماية مصالح الدين ولذلك قرر كالفن أن على المسيحيين أن يساعدوا الحكم في أداء مهمته أي أصبحت خدمة الحكم الزمني واجباً دينياً لا يحق لفرد التحلل منه أو أن يقاوم إرادة الدولة

كالفن والطاعة العمياء .

إذا من أهم آراء كالفن هو تأكيده بوجه عام على واجب الطاعة العمياء التي كان على تمام الإتفاق تشأنها مع لوثر . فما دامت السلطة الزمنية وسيلة الخلاص الظاهرية ، لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله ، فهو نائب الله ، ومقاومته مقاومة الله .

من العبث أن ينازع الرجل العادي الذي ليس من واجبه الحكم أمور الدولة فإذا كان أي شيء بحاجة إلى التصحيح ، فليبين هذا لمن هو فوقه وألا يتولى العمل بنفسه . ليس له أن يعمل شيئاً بغير أمر ممن يعلوه مرتبة .

والحاكم السيء برأي كالفن هو عقاب للناس على خطاياهم ، يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح ، ذلك أن الخضوع ليس للشخص ولكنه للمنصب ، وللمنصب جلاله لا يمكن انتهاكها .

في الحقيقة لقد عبر كالفن مثل كل المذاهبين خلال القرن السادس عشر عن

---

(1) د علي عبد المعطي محمد الفكر السياسي الغربي مرجع سابق ص 201

حق الملوك الإلهي عن أفكار قوية تعتقد واجب الحكم نحو رعاياهم فقانون الرب ، وهو قانون لا سبيل لتبديله ، ملزم للملوك فضلاً عن رعاياهم ، والحاكم الشرير يرتكب جريمة عصيان ضد الله

لقد اعتقد أن القانون المدني يقرر عقوبة فحسب على ما هو خطأ في حقيقته ولكن المرائل العقاب بحاكم هو من اختصاص الرب وليس من اختصاص الرعايا وكان هذا موقفاً طبيعياً يتخذه كالفن نظراً لسلطته هو في جنيف ، وكذلك بسبب الأمل في أن البروتستانتية الكالفينية قد تصبح دين ملوك فرنسا .

ومن مضامين نظرية كالفن في المقاومة السياسية هو أن هناك بعض الدساتير حيث يكلف فيها « حكام ذوو مرتبة أدنى معينون » بواجب مقاومة الطغيان في رئيس الدولة وبحماية الناس منه .

ففي حالة ما إذ نص دستور بالفعل على أمثال هؤلاء الحكام من ذوي المراتب الأدنى ، فإن الحق في المقاومة يكون مستمد من الله ، وليس للناس حق عام في المقاومة . من هذا المضمون يفهم أن هناك مشاركة في ممارسة السلطة السيادية ، ومن واجب أحد الشريكين أن يمنع عدوان الآخر

هذه النظرية عن الحاكم الأدنى مرتبة اكتسبت أهمية عند نفر معين من اتباع كالفن لا تتناسب مع المكان الذي خصصه لها فبمجرد التخلي عن مذهب الطاعة العمياء كما حدث في فرنسا ثم اسكتلندا ، أصبح حق المقاومة يكمن عادة لا في الأشخاص بصفاتهم ، وإنما في الحكام الأدنى مرتبة أو القادة الطبيعيين للناس

ان معتقدات كالفن السياسية سارت في إتجاه الأرستقراطية بدلاً من الملكية كما أن النظرية التي كونتها كانت عبارة عن بيان مزعزع ضد أن الكالفينية شددت على سوء كل مقاومة للسلطة المقررة ولكن من جهة أخرى كان مذهب الأسقفي حق الكنيسة في إعلان المذهب الخالص وفي ممارسة رقابة شديدة تأييد من جانب السلطة الزمنية وعلى ذلك كان من واجب الكنيسة الكالفينية أن تتحلى في دولة يرتص حكامها التسليم بصحة مذهبها وفرض نظمها ـ عن واجب الطاعة وتؤكد حق المقاومة

الفصل الرابع

جان بودان 1530 - 1596

البند الأول : عصر جان بودان

كما رأينا في محاضراتنا السابقة بأن القرن السادس عشر بدأ يشهد امتداد تبلور الثورة الفكرية الجديدة التي قامت لسف الأسس الفكرية والسياسية المعتمدة خلال القرون الوسطى وكان من جراء هذه الثورة الفكرية أن تدعمت السلطة الزمنية المطلقة للملوك على حساب سلطة وسود البابا ، خاصة بعد ظهور حركات الإصلاح الديني التي كانت تنشد إصلاح الكنيسة من الفساد والتقهقر ، وبعد ظهور المذاهب الدينية المختلفة والتي كان من أهمها المذهب البروتستانتي الذي دعا إليه كل من مارتن لوثر وكالفن وذلك لمساوأة سلطة البابا ودعم السلطة الزمنية .

من ناحية أخرى فإنه بالرغم من تميز القرن السادس عشر بالاكتشافات العلمية والجغرافية والتوسع الإقتصادي عبر تطور وسائل الانتاج من أشكالها البدائية خلال القرون الوسطى إلى وسائل وأساليب انتاجية جديدة متحررة من كل القيود والعقبات حيث نمت طبقة اجتماعية غنية هي الطبقة الوسطى التي ساهمت لأجل مصالحها بتدعيم السلطات الزمنية للملك

بالرغم من تلك التطورات كلها كان القرن السادس عشر يتميز بانتشار الحروب الدينية في كل أنحاء أوروبا ما بين أتباع المذهبين البروتستانتي والكاثوليكي . ومن بين الدول التي نشبت فيها هذه الحروب هي ألمانيا والأراضي الواطئة وفرنسا التي

شهدت خلال الفترة الممتدة ما بين عامي 1562 و1598 حوالي ثمانية حروب مدمرة أهمها مذبحة « سانت بارتليمي » التي قضي خلالها على الكثير من البروتستانت .

وسبب تلك الحروب خاصة في فرنسا هو أن الاختلافات الدينية كانت وثيقة الصلة مع المصالح والقوى السياسية والإقتصادية ذلك لأن النظام الملكي الفرنسي المركزي الطابع والذي كان يعجب به مكيافيلي بدأ في أواسط القرن السادس عشر يتعرض لمساوىء من الخطورة ان هددت لوقت أن تحرم التاج الفرنسي من تأييد الفئة الغنية من الطبقة الوسطى التي اعتمدت عليها سلطته في الحقيقة كما أن مساوىء نظام الضرائب ، والإبطاء في تحقيق العدالة أو منعها ، ودناءة الموظفين الملكيين ، هذه جميعاً سمحت بشيء يمكن أن يدعى رجعة إلى الوراء

كذلك فإن امتيازات الأقاليم والبلاد والمدن التي كانت تنعم بقسط من التحكم الذاتي ، ونظم العصور الوسطى المتوارثة والمتواجدة في بعض الأقاليم الفرنسية هددت إلى حد ما بإضعاف النظم الحديثة التي أقامها الحكم الملكي المركزي .

بالرغم من أن هذه الحروب أدت إلى حد ما إضعاف سلطة الملوك الشخصية فإنه على المدى البعيد خرج التاج من تلك الحروب الأهلية وقد اكتسب قوة بدلاً من الضعف وأصبحت المركزية الفعالة هي أساس نظرية الحكم الملكي المطلق والتي سادت في أواخر القرن السادس عشر

خلال تلك الحروب الأهلية وبعدها نشطت الكتابات السياسية ضمن اتجاهين الاتجاه الأول كان يدافع عن قدسية المنصب الملكي ويبرر السلطة المطلقة للملك ، أما الاتجاه الآخر وهو المعادي للملكية والذي يرى بأن سلطة الملك مستمدة من الشعب أو الجماعة وفي ذلك فهذا الإتجاه كان يدافع عن حق المقاومة في ظل ظروف معينة .

من خلال تلك الكتابات والأفكار السياسية ظهر في فرنسا مجموعة من المفكرين الوطنيين المعتدلين الواقعيين الذين آمنوا بأن انقسام الكنيسة أصبح حقيقة واقعة وأنه لا أمل بعودة الوحدة أو أن لا إمكانية في قمع الواحدة للأخرى من خلال تلك النظرة الواقعية وجد هؤلاء المفكرين الذين عرفوا « بالسياسيين » أن الدولة الواحدة الوطنية لا تمنع وجود أديان متعددة ضمنها وأنه بالتعايش القومي يمكن لهذه الأديان جميعها أن تجد لها المجال الرحب ضمن مبدأ حرية العقيدة للمواطن .

هؤلاء الكتاب الحريصون على الوحدة الوطنية وعلى التعايش بين الطوائف وجدوا أن ضعف الملكية وقوة النبلاء ، هو الذي يديم الفوضى في فرنسا ورأوا في السلطة الملكية القوية ضمان السلم والنظام وأن الملك يسمو فوق جميع المذاهب والأحزاب السياسية بإعتباره مركزاً ورمزاً للوحدة الوطنية وكان من أشهر المفكرين الذين كتبوا في هذه المرحلة هو جان بودان الذي آلمته الحروب الأهلية ووجد لضرورة القصوى لتقوية الملك سيد الأمة ورمزاً لوجودها ولوحدتها

البند الثاني : حياة جان بودان[1]

ولد جان بودان عام 1530 في مدينة بحية الفرنسية . في ما يتعلق بمسيرة حياته التي امتدت حتى عام 1596 فهي مجهولة بالنسبة لمعظم المؤرخين نظراً لتعقدها وعدم استقرارها ما يعرف عن بودان هو أنه كان قانونياً بارعاً . فقد تخرج من كلية الحقوق لمدينة تولوز في فرنسا ثم حاضر في أمور التشريع فيها بعدها انتقل إلى باريس لممارسة مهنة المحاماة بنجاح ويعود الفضل بنجاحه المهني إلى الاجتهادات التي قدمها براعة في مجال اختصاصه القانون العام والتي كان لها الأثر القانوني المفيد إلى جانب انضمامه إلى مجموعة السياسيين ، عين في منصب مدعي عام مدينة لاوون، حيث أمضى فيه أغلب سنوات حياته . في عام 1576 أصبح نائباً عن منطقة فيرماندوا Vermandois في مجلس عموم الطبقات في مدينة بلوا وبفضل صفته التمثيلية اكتسب بودان الكثير من التجربة نتيجة مشاركته الفعالة في القضايا العامة واتخاذه الكثير من المواقف الشجاعة والمسؤولة ، خاصة في ما يتعلق بحرية المعتقد والعدالة والسلام . في عام 1581 عين بودان مستشاراً للدوق دالنسون حيث شاركه في رحلاته التي قام بها إلى بريطانيا وهولندة وفي عام 1596 توفي جان بودان بالطاعون في مدينة لاوون بعد أن ترك لمفكر السياسي أفضل أبحاثه فكري شهده القرن السادس عشر والذي نشره عام 1576 باسم « ستة كتب عن الجمهورية »

من الأسباب التي دفعت جان بودان لوضع هذا الكتاب هي الحروب الأهلية والعمل لتقوية سلطة الملك المطلقة . فبودان عاصر جانباً مهماً من الصراع الديني الذي ساد وطنه بسبب الانقلاب الذي قاده مارتن لوثر وجان كالفن في النصف الأول

---

(1) Jean Touchard Histoire des idées Politique Thémis p 286

من القرن السادس عشر وترتب على هذ الصراع شيوع الحروب لأهلية في فرنسا حيث مزقت أوصر لوحدة الوطنية كما قصت على إمكانية لتعايش والتسامح الديني ولما كان بودان واحداً من مجموعة لسياسيين حاول في كتابه الجمهورية ، أن يؤيد سياستهم وأفكارهم في التسامح الديني. ولذلك كان شائعاً حلال كتابته للجمهورية يبدو مترفعاً عن لتحزب الديني وجاهداً من أجل وضع مذهب فلسفي يرمي لمبادىء التي يجب أن تقوم عليها الدولة الحريصة على الوحدة والنظام فيها

تعتبر فلسفة بودان مزيجاً غريباً من القديم والجديد ، شأنها شأن الفكر السياسي الفلسفي في القرن لسادس عشر فحكم مهته كرجل قانون كسب بودان عداء زملائه القانونيين له بسبب دعوته لدراسة القانون دراسة تاريخية مقارنة ، بدلاً من الانصراف الخاص إلى نصوص لقانون الروماني كذلك أصر على وجوب دراسة كل من القانون والسياسة على ضوء بيئة الإنسان المادية والمناخ والتضاريس والجنس ، وليس على ضوء التاريخ فقط . واعتبر أنه بدراسة التنجيم يمكن فهم علاقة البيئة بتاريخ الدول وكما كان مدافعاً عن لتسامح الديني كان يؤمن بالسحر ، وقد ألف كتاباً عن السحر لكي يستخدمه قضاة التحقيق في كشف الساحرات ومحاكمتهن

وبرغم نقده لجميع المذاهب الدينية بلغ من توازنه في أحكامه أن أحداً لم يعرف أن كان بروتستنتياً أو كاثوليكياً ، وشك البعض في أنه يهودي أو كافر ، إلا أنه كان متديناً بحكم مزاجه واعتقاده . شكل عام يعتبر فكر بودان عبرة عن مزيج من الخرافة والمذهب العقلي ، والصوفية ، ومذهب المنفعة ، وعدم الأثر القديمة

البند الثالث : الدولة والعائلة :

بالرغم من أن بودان لم يكن لديه نظرية واضحة حول لغاية من الدولة ، فقد حاول أن يعرف لدولة بما يلي الجمهورية هي حكومة شرعية مكونة من أسر عدة ومن ممتلكاتها لمشتركة ، مع سلطة عالية

من خلال هذ التعريف نلاحظ بأن بودن يقصدبكلمة الجمهورية الجماعة السياسية أي الدولة وليس شكل نظام الحكم المقابل لنظام لملكي أو الامبراطوري كما يقصد بكلمة شرعية ، انها متمشية مع قانون الطبيعة ، ومع معطيات العقل والعدالة ، وانها تتميز عن التجمعات الغير قانونية كالعصابات وغيرها

ومن مميزات هذا التعريف هو أن بودان يعتبر الأسرة الخلية الأولى أو المجتمع الطبيعي الذي تنشأ عنه المجتمعات الأخرى وبالأخص الدولة فهو يعتقد بأن العائلة تنشأ كنتيجة لغريزة الإنسان الاجتماعية ومن الحاجة للدفاع المشترك والسعي وراء المصالح المشتركة تتحد العائلات مع بعضها البعض لتكون أطراً اجتماعية أوسع وأشمل ، كالقرى ، والمدن ، أو لأقاليم وعندما تتوحد هذه الأطر وتخضع لسلطة عليا ذات سيادة ، تتكون الدولة وكقاعدة عامة يعتقد بودان أن التكوين الفعلي للدولة يعود للقوة

أما بالنسبة لنظريته في العائلة ، يمكن القول أنّ العائلة المكونة من الأب والأم والأطفال والخدم والملكية المشتركة ، تشكل مجتمعاً طبيعياً تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى فهيا يكمن الحق بالملكية الخاصة لانها المجال الخاص للملكية ، بينما الدولة هي المجال العام أو المشترك للملكية ، ومن هنا يبرز التمييز بين المجالين . فالأمير الحاكم لا يعتبر مالكاً للأرض العامة ولا يمكنه تغيير ملكيتها فالملكية إذاً للعائلة بينما السيادة للأمير وهكذا يكون بودان قد فرق ما بين الملكية وبين السيادة بالإضافة لذلك يمكن القول بأن بودان اعتبر حق الملكية حقاً متأصلاً في القانون الطبيعي وبالتالي فإن حق التملك والاقتناء هو حق طبيعي على غرار ما رأى لوك ، غير أن هذا الحق كامن في العائلة عند بودان وليس في الفرد كما عند لوك

بتحليله للدولة وللعائلة اعتمد بودان على مبادىء القانون الروماني التي تعتبران تشريع الدولة يقف عند عتبة البيت . وبما أن بودان اعتبر أن منشأ الدولة هو تجمع العائلات ، فقد قترح احياء ما كان لرب العائلة من سلطات كبيرة وبالغة التطرف على من يعيلهم ضمن العائلة ، مع ما يتضمن ذلك من سيطرة كاملة على أفراد العائلة ، وملكيتها وحتى التحكم بحياة أطفالها . وفوق ذلك فإنه لم يعطي صفة المواطن إلا لرب العائلة الذي يخرج من البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من أرباب العائلات ، وكان بذلك يخالف آراء فلاسفة الأغريق الذين اشترطوا بالمواطن اشتراكه بالحياة العامة ويرى بودان أيضاً أن المواطنين مهما كانوا يحتلون في المراكز وفي ما يمنحون من حقوق وامتيازات فإنهم يتساوون جميعاً بالخضوع للسلطة الواحدة التي تشرف على كل نشاط من نشاطات الدولة إذا ما يميز المواطن عن غيره هو خضوعه لسلطة الدولة المتميزة عن غيرها من المجتمعات وذلك لكونها صاحبة السلطة العليا أي السيادة .

ومع أن بودان بحث في سلطة الأب المطلقة على عائلته وسلطة الملك ذو السيادة ، فإنه لم يستطع إيجاد الصلة التي تربط بين سلطة أرباب العائلات المطلقة وبين سلطة الدولة ذات السيادة . وبما أنه أنكر السلطة السيادية لمنظمات الدولة الداخلية ، فقد اتجه لإخضاع هذه المنظمات الداخلية (عائلات ومؤسسات) خضوعاً كاملاً للدولة . فالدولة هي المنظمة الكبرى صاحبة السلطة العليا أي السيادة

البند الرابع : السيادة عند بودان

من الواضح والمتفق عليه في تاريخ الفكر السياسي ، هو أن أهم ما كتبه بودان في الفلسفة السياسية هو نظريته في السيادة ، التي نال شهرته بسببها والسبب في ذلك هو أن بودان كان أول مفكر سياسي وضع لمبدأ السيادة دراسة نظرية متكاملة تعيش آثارها وتعاليمها حتى الآن

أما اهتمام بودان بمبدأ السيادة فقد كان ينبع من محاولته إيجاد قاعدة للسلام في عصر مزقته الخلافات الدينية والحروب الأهلية . وفي معرض بحثه عن العلاج وجد الحل بتبني فكرة السيادة وتوظيفها لحسم النزاع القائم ما بين السلطة الكنسية والسلطة الزمنية لصالح الأخيرة

أن السلطات في المجتمع كثيرة إلا أن السلطة ذات السيادة هي العلامة التي تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى في الدولة وانطلاقاً من تحديده لصفة المواطن والدولة وتمييزه بين التجمعات المختلفة ، بلور بودان نظريته في السيادة التي هي أساس نظريته السياسية . وقد عرفها بأنها « **السلطة العليا التي يخضع لها المواطنون والرعايا ، ولا يحد منها القانون** »[1] .

من تحليل هذا التعريف للسلطة العليا ، يحاول بودان أن يستخلص أهمية السيادة للجماعة السياسية وأهم مميزاتها فالسيادة بالنسبة لبودان هي قوة تماسك الجماعة السياسية ، وقوة اتحادها ، وبدون هذه القوة تتفكك هذه الجماعة

« فكما أن الباخرة لا تكون أكثر من خشب ليس له شكل المركب ، عندما ينزع منها الوتد الخشبي الطويل الذي يثبت جانبيها ، ومقدمها ، ومؤخرها ، وسطحها ،

---

(1) جون بوول جان بودان ، اعداد وترجمة حازم صاغية ص 31

كذلك الجمهورية ، بدون سلطة مطلقة ، توحد جميع أعضائها وأجزائها ، وجميع الأمر والمجتمع في هيئة واحد ، لا تبقى جمهورية »[1] .

أما أهم مميزات السيادة فهي كالتالي

1 ـ سلطةدائمة أي أن الأمراء ذوو السيادة يمارسونها مدى الحياة وبلا انقطاع وهذا يعني أن السلطة المؤقتة لا توصف بالسيادة هنا يكون بودان قد دعى إلى عدم الخلط بين السيد Souverain والحاكم Magistrat فالأول السيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة ، أما الثاني الحاكم ، فلا يوصف بصاحب سيادة لأنه ليس سوى موظف ، أي مجرد أمين على السيادة

2 ـ سلطةمطلقة : يعني أن السيادة لا يمكن أن تكون إلا مطلقة ذلك لأن صاحب السيادة أن لا يخضع لأية إرادة أخرى فهو الذي يضع القوانين ويلزم رعاياه بالخضوع لها حتى رغماً عنهم ، ويعد له حسب مشيئته دون أن يلزم نفسه بها . وبذلك تكون السيادة هي سلطة وضع وتجاوز القانون .

3 ـ سلطةلا تقبل النقض من علامات السيادة البارزة هو أن صاحب السيادة يستطيع سن القوانين لكل أمر من الأمور دون أن يضطر للحصول على موافقة من شخص أرفع منه أو نظير له أو أدنى منه فإذ كان ملزماً بالحصول على موافقة شخص أرفع منه ليس القانون ، يكون قد أصبح كواحد من الرعية أو من نظير له ، يكون أصبح له شريك ولا تعود سلطته مطلقة .
أو من أحد رعاياه يكون قد أصبح بدون سيادة بساطة أكثر أن القانون على الأرض ينبع من إرادة الملك السيد ولا يكتسب الصفة الإلزامية إلا عندما يأمر به الحاكم صاحب السيادة

وإن كانت القواعد العرفية التي لها قوة في ذاتها لا تحتاج إلى أمر يصدر عن الحاكم لكي تكتسب صفة الإلزام ، فهذا لا يعني أنها أقوى من القانون وتستطيع نقضه أو تعديله بينما المقابل يستطيع القانون الناسخ من إرادة الحاكم نقض العرف و إلغاءه .

---

(1) ج ـ ج ـ شوفالييه أمهات الكتب السياسية ص 77

ومن المظاهر الأخرى للسلطة ذات السيادة ، القدرة على اعلان الحرب ، وتوقيع معاهدات السلام ، وتعيين المسؤولين في أجهزة الدولة ، وإصدار الأحكام النهائية ، ومنح العفو للمحكومين ، وسك النقود ، وفرض الرسوم والضرائب . إن هذه المظاهر التي نراها ، ناجمة كلها عن موقع احتكار السلطة الذي يحتله الملك " سيد بوصفه الرئيس الشرعي للدولة

إذا من كل ما سبق يمكن القول أن بودان فهم السيادة بالحق الدائم والمطلق وغير المشروط بسن القانون وتفسيره وتنفيذه وقد رأى أن هذا الحق ضروري لأية دولة حسنة التنظيم لأنه يميزها عن المجتمعات الأخرى الأكثر بدائية . لكن ممارسة السلطة ذات السيادة لم تكن كما يوحي التعريف غير محدودة فهناك بعض القيود التي تثير بعض الإلتباس حول نظرية بودان في السلطة السيدة والمطلقة

فمن جهة لم يجز بودان للملك أن يخالف القوانين الإلهية والطبيعية فهذه القوانين التي تستوحب خضوع جميع أمراء الأرض لها وعدم مخالفتها يجب أن تبقى بنظره فوق قوانين صاحب السيادة . وأهم القيود التي تفرضها هذه القوانين على الملك السيد ، احترام لحرية الطبيعية للرعايا واحترام ممتلكاتهم ، والحفاظ على التعهدات التي يلتزم بها الملك السيد أمام رعاياه في الداخل أو الملوك السادة الآخرين في الخارج

ومن جهة ثانية وبالرغم من أن الملك برأي بودان هو صاحب السيادة الحقيقية ، فإنه لا يستطيع أن يؤثر في عملية وراثة الحكم ، كما إنه لا يستطيع أن يغير في ملكية أجزاء من المملكة لعامة وهكذا يكون الملك مضطراً لإحترام القوانين الدستورية الأساسية للدولة مثل قانون وراثة الحكم والقوانين المنظمة لعمل الدولة

إذاً من هذه القيود المفروضة على السيادة يتبين أن سلطة الملك السيد ليست تلك السلطة الإستبدادية أو لطغيانية التي تعامل رعاياها كعبيد وأموالهم كأموال خاصة لها

البند الخامس : أشكال نظم الحكم

لكي يبرر بودان دعمه للملكية الفرنسية يعتبر هذا الشكل الأفضل للدولة المطلقة ، قارن في كتابه الجمهورية بين ثلاثة أشكال للحكم ، وقد بنى مقارنته هذه

على أساس مكمن السيادة . وعلى هذا الأساس استطاع بودان أن يصنف نظم الحكم إلى ثلاثة هي

1 ـ النظام الملكي حيث تكمن السيادة في فرد واحد هو الملك
2 ـ النظام الارستقراطي حيث تكمن السيادة في الأقلية الارستقراطية الحاكمة
3 ـ النظام الشعبي حيث تكمن السيادة في مجموع المواطنين الأفراد المكونين للشعب

أما بالنسبة لنظرية وجود شكل رابع من أشكال الحكم وهو شكل الحكم المختلط حيث تمتزج فيه الأشكال الثلاثة (الملكي والارستقراطي والشعبي) كما تخيل أفلاطون وبوليب وشيشرون وكما اقترح وأثنى فرنسوا هوتمان عام 1573 فقد نفى بودان صحة هذه النظرية داحضاً حجة المنادين بها وبالأخص ثناء فرنسوا هوتمان بها ومعتبراً أن الهدف من الدعوة لهذه النظرية هو دق أسفين في بيان النظام الملكي الفرنسي تمهيداً لتمزيقه وانهياره . فهوتمان البروتستانتي وأمثاله من الكتاب يسعون من خلال نظريتهم هذه دفع « الرعايا إلى شق عصا الطاعة على أمرائهم الطبيعيين ، فتحين الباب لفوضى إباحية ، هي أسوأ من أقوى نظم الطغيان في العالم[1] . ويتابع بودان معارضته لهذه الدعوة بالقول : « لقد أرادوا أن يقولوا وينشروا كتابة أن دولة فرنسا مؤلفة من ثلاث جمهوريات وأن برلمان باريس يأخذ شكل الارستقراطية وأن الطبقات الثلاث (طبقات العموم) تأخذ شكل الديمقراطية ، وأن الملك يمثل الدولة الملكية وهذا الرأي ليس منافياً للعقل وحسب بل هو رأي قاتل . لأن جعل الرعايا شركاء للأمير صاحب السيادة إنما هو جريمة عيب بالذات الملكية »[2] .

إذاً لا يرى بودان إمكانية تقسيم السيادة لتكوين جمهورية ملكية وارستقراطية وشعبية معاً لأنه إذا تم هذا المزج بين الأشكال الثلاثة من الحكم فلا يمكن أن ينجم عنه سوى نظاماً شعبياً حيث السيادة ستكون بنفس الوقت بيد الملك والأقلية والشعب وبما أن السيادة لا يمكن أن تتجزأ فستكون في هذه الحالة بيد الجميع أي الشعب بمجموعه وهكذا سيكون نظام الحكم شعبياً

---

(1) أمهات الكتب السياسية جان جاك شفالييه ص 82
(2) أمهات الكتب السياسية جان جاك شفالييه ص 82

مع تصنيفه لأنظمة الحكم ومع تمكنه من المحافظ على مبدأ وحدة السيادة ، حاول بودان أن يميز بين الدولة والحكومة . فاعتبر أن الدولة هي الجهاز الذي يمتلك السلطة ذات السيادة ، بينما الحكومة هي الجهاز الذي من خلاله تمارس السلطة . من هذا التمييز يتبين أن بودان يعتقد أنه طالما هناك حفاظ على مبدأ وحدة السيادة في الدولة ، فيكون بإمكان الحكومة وهي طور كل نظام من نظم الحكم الثلاث أن تأخذ ثلاثة أشكال . فاما تكون الحكومة بيد فرد واحد أو بيد أقلية أو بيد الشعب كله[1]

ومع ذلك فإن الحكومة الحسنة والمعتدلة تبقى برأي بودان هي التي تجمع في وئام بين الطبقات الإجتماعية المختلفة . إذ يجتمع فيها عناصر ملكية وأرستقراطية وديمقراطية .

ومن مقارنة مزايا نظم الحكم الثلاثة التي صنفها بودان . فقد رأى بأن من مزايا " الحكم الشعبي أنه يحقق المساواة بين المواطنين كما أن الديمقراطية تسمح بتأمين تكافؤ الفرص وبفتح الطريق لظهور المزايا والكفاءات وفوق كل شيء تبقى السيادة للقانون

وبالرغم من هذه الحسنات فإن بودان يسارع للقول بأن هذه المزايا التي يتمتع بها النظام الشعبي ليست سوى مزايا نظرية وظاهرية فقط . فالنظام الشعبي لم يحقق المساواة فعلياً أبداً ، كما أنه لم يكفل الحرية التي طالما تغنى بها . كذلك مع الاقرار بهذه المزايا التي وإن كانت ظاهرية ، فإن النظام الشعبي ينطوي على عدة مساوىء . وهذه المساوىء تتمثل بجهل عالية أفراد الشعب وعدم استقرارهم ، وبإمكانية افشاء أسرار الدولة في أي وقت مما يعرضها للخطر ، إضافة لكون النظام الشعبي أكثر النظم تعرضاً للثورات والفوضى . وهذا ما يجعل منه أسوأ أنواع الحكم

أما النظام الأرستقراطي الذي يضع الحكم في أيدي فئة قليلة متميزة بأصلها وثروتها أو بمواهبها فإنه يحقق حلاً وسطاً ما بين النظام الملكي والشعبي .

أما النظام الملكي فهو النظام الأمثل للحكم عند بودان لأنه يتميز بالأسباب التالية

1 ـ يعتبر النظام الملكي أكثر أنظمة الحكم تطابقاً مع ما نجده في الطبيعة . فالأسرة

---

(1) تاريخ الفكر السياسي . د. ابراهيم دسوقي ود. عبد العزيز عباس ص ـ 19 ـ دار النجاح ـ بيروت

ليس لها سوى رب واحد ، والسماء ليس لها سوى شمس واحدة ، والكون ليس به إلا إله واحد يتمتع بالسيادة كذلك معظم شعوب الأرض لم تتحد لنفسها شكلاً من أشكال الحكم سوى الملكية ، لأنها النظم الطبيعي أو أكثر النظم تحدوداً مع الطبيعة وأكثرها دواماً

2 - إنه النظام الوحيد لممارسة السيادة أي السلطة المطلقة والسند القوي لها والضامن لبقائها ، لأنه لا يسمح بتحزبها ففي النظام الارستقراطي أو الشعبي تتوزع السيادة على أكثر من فرد وهذا ما يستوجب خضوع كل منهم لإرادة الآخرين كما يحرمهم إرادته ، ومع أن كل منهم صاحب سيادة فلن يكون أياً منهم سيداً حقيقياً في النتيجة

« لكن النقطة الرئيسية في الجمهورية ، وهي حق السيادة ، لا يمكن أن تكون أو توجد ، إذا تكلمنا بالمعنى الصين ، إلا في الملكية لأن لا أحد يمكن أن يكون ذا سيادة في جمهورية من الجمهوريات إلا واحد أوحد فإذا كان اثنين ، أو كانوا ثلاثة ، أو أكثر ، فلا أحد يكون ذا سيادة ، ولا سيما أن لا أحد يستطيع أن يسن قانوناً لشريكه أو يخضع لقانون منه »

3 - إنه النظام الوحيد حيث الملك صاحب السيادة ورمز وحدة الأمة وصاحب الإرادة الكاملة يستطيع القضاء على الصراعات الطائفية ومعالجة الأزمات والمشكلات المهددة للدولة ، لأنه يمتلك السرعة بالبت بالقضايا لمعالجتها وجمع كل فئات الشعب تحت لوائه

4 - النظام الملكي هو النظام الأفضل الذي يسمح بإختيار الكفاءات على أفضل وجه فالملك لصاحب وصاحب السيادة لا يمكن إلا أن يختار أصحاب الحكمة والخبرة لشؤون الدولة بينما الدولة الشعبية والدولة الارستقراطية فإنها تسمح باختيار المجانبين لشؤون الدولة

5 - إنه النظام الأصلح لحكم الدول ذات المساحات الشاسعة والسكان الكثيرين لأنه من جهة يسمح إحتمال تجزئة الدولة وانفصال بعض الأمراء أو حكام المقاطعات ، ومن جهة أخرى ولكونه يمتلك السرعة بالبت بالقضايا لمعالجتها معالجة سريعة وحاسمة فهو الأقدر على معالجة الأزمات والمشكلات المهددة للدولة

هذا التفضيل للنظام الملكي والإيمان به خاصة في مرحلة الفوضى التي كانت

تعيش فيها فرنسا دفع ببودان وتطبيقاً لنظريته في السيادة إلى أن يعارض مطالب الهيئات الممثلة لطبقات الشعب مثل هيئة «Etat général» التي كانت تدعي تمثيل الشعب وتود المشاركة في الحكم ولم يعتبرها إلا هيئة استشارية تبدي النصح فقط للملك وهو حر بالأخذ بذلك أو لا ، إذ أن الملك هو صاحب السيادة في الدولة

ومع تفضيله للنظام الملكي فقد وجد بودان أن الحكم الملكي الحقيقي يتطلب من الملك أن يوازن في حكومته بين أسلوبي الحكم الارستقراطي والشعبي فيوفق من جهة بين مصلحة النبلاء والعامة ويوفق من جهة ثانية بين مصلحة الأغنياء والفقراء هذا مع الإحتفاظ ببعض الإمتيازات الخاصة بالنبلاء وبهذا التوازن يكون الملك الحكيم قد تلافى أسباب السخط والقلاقل والثورات في دولته

« إذن يجب أن يحكم الملك الحكيم مملكته حكماً متناسقاً ، فيمزج مزجاً لطيفاً النبلاء والعامة ، الأغنياء والفقراء ، وبدرية في الوقت نفسه ، بحيث يكون للنبلاء بعض الامتياز على العامة ، لأن هذا هو السبب الذي يجعل النبيل ، المساوي للعامي براعة في ميدان السلاح أو القوانين ، مفضلاً لمناصب القضاء أو الحرب ، ويجعل الغني ، المساوي للفقير في أمر آخر ، مفضلاً أيضاً للمناصب التي تحمل شرفاً أكثر مما تجلب نفعاً ، ويجعل الفقير يفوز بالوظائف التي تجلب نفعاً أكثر مما تجلب شرفاً فيرضى الطرفان[1]

وبهذا التوازن الذي يحاول بودان أن يضفيه على نظام حكمه الملكي المطلق والمفضل لديه يكون قد حاول أن يبعد عن نفسه تهمة تأييد الاستبداد والطغيان فصحيح أن السلطة التي يدعو إليها هي سلطة مطلقة ولكنها مع ذلك ليست سلطة غير محدودة ، بل مقيدة بمعطيات القوانين الطبيعية والأخلاق . وصحيح أيضاً أن نظام الحكم الذي يدعو إليه هو نظام حكم ملكي مطلق ولكنه على أي حال ليس حكماً تعسفياً فهو حكم مؤهل لتقبل بجانبه هيئات ومؤسسات تلعب دور الوسيط بين الدولة والشعب مثل مجلس الشيوخ ومجلس طبقات العموم والنقابات والجمعيات وغيرها ولكن إمكانية وجود هذه المؤسسات تبقى مرهونة بالإذن الممنوح من مالك السيادة في الدولة وبالتالي لا يحق لأي مؤسسة وسيطة أن تتعدى على سلطة صاحب السيادة أو تتجاوز إرادته أو تنتحل لنفسها سلطة اتخاذ قرار فسلطة اتخاذ القرار في الدولة هي حكر على صاحب السيادة وحده فقط

---

(1) جان جاك شيفالييه مرجع سابق ص 78

الباب الثاني

فلسفة القانون الطبيعي

تعود فلسفة القانون الطبيعي للعصر الأغريقي ومن ثم للمدرسة الرواقية ، التي نظرت للقانون الطبيعي على أنه القانون العالمي المتفق مع الحرية والمساواة كحقوق طبيعية لجميع الناس في العالم وهذا القانون هو دائم وأبدي ويقود البشر إلى الفضيلة والأخلاق . ولذلك فعلى كل القوانين والقيم والعادات أن تخضع لهذا القانون الطبيعي أيا كان أساسها أو منشؤها

لقد كانت فكرة القانون الطبيعي العالمي التي نادت بها المدرسة الرواقية ذات أثر كبير على المشرعين الرومان ، الذين فصلوا القانون الطبيعي عن قانون الشعوب وعرفوه بقانون الشعوب وفي العصور الوسطى حيث الفلسفة المسيحية الكنسية هي السائدة ، انطلق الفلاسفة في تقسيم القوانين ، معتبرين القانون الإلهي في أعلى المراتب ، ومن ثم القانون الطبيعي وأخيراً يأتي القانون الوضعي . وكان بعض الفلاسفة يدمجون القانون الطبيعي بالقانون الإلهي ، إلى إن تطورت الفكرة وأصبح القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل الإنساني . هذا التطور لم يكن ليحدث في بدايات العصور الحديثة لولم تتحرر الدراسات الفلسفية والسياسية والإجتماعية من الدراسات اللاهوتية وذلك بفضل المحاولات الرائدة لبعض المفكرين المتأثرين بتقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أ- فكرة العصر الطبيعي أما فكرة العصر الطبيعي فقد كانت تعني أن الأفراد قبل

انضوائهم في ظل المجتمع السياسي ، كانوا يعيشون في مجتمع بدائي تسوده القوانين الطبيعية التي تعترف بالحقوق الطبيعية لكل فرد منهم وهذه الفكرة لم ترتكز أبداً على أصل تاريخي ثابت ، ولكنها قامت على فكرة محض افتراضية المقصود منها ، تأكيد حرية ومساواة الأفراد فيما بينهم من جهة وارجاع السلطة إلى أصل شعبي من جهة أخرى .

ولم تأخذ فكرة العصر الطبيعي اتجاهاً واحداً لوصف الحالة الإجتماعية السائدة فيه ، بل أخذت اتجاهين أحدهما متفائل والآخر متشائم .

1 ـ الاتجاه الأول يعتبر بأن العصر الطبيعي امتاز بالبساطة والفضيلة ، ثم تكون المجتمع السياسي الذي قضى على هذه السعادة والبساطة والعصبية وعلى الإنسانية أن تعمل دائماً للرجوع إلى هذا العصر السعيد

2 ـ الاتجاه الثاني يرى أن العصر الطبيعي كانت تسوده شريعة الغاب ، بما فيها من مساوىء وظلم ، وأن تكوين المجتمع السياسي هو الذي قضى على مفاسد ذلك العصر . ولذلك فعلى الإنسانية لكي لا تعود لشريعة الغاب ومساوئها ، أن تعمل دائماً للحفاظ على التكوين السياسي المتمثل بالدولة .

وهكذا فقد تأرجح الفكر السياسي بين هذين الاتجاهين وفقاً للظروف والعوامل الإجتماعية والسياسية لكل مفكر . ففي العصور الوسطى أخذ الفلاسفة والمفكرون بالإتجاه الأول وصفين الحياة الأولى في العصر الطبيعي بأنها حياة السعادة والفضيلة ، وأنه حين سقط الإنسان في المفاسد صحبة الإغراء أصطر لتكوين المجتمع السياسي . هؤلاء الفلاسفة الكنسيون الأخذين في هذ الإتجاه كانوا يرومون من ذلك ، وهم على صراع مع السلطة الزمنية ، الحط من قيمة الدولة وسلطتها . واعلاء شأن سلطة الكنيسة ، وتصويرها أنها الوحيدة القادرة على الرجوع بالناس إلى المجتمع الطبيعي ، مجتمع السعادة والفضيلة .

وفي القرن السادس عشر ، حيث بدأت الأفكار السياسية تتغير تبعاً للتغيرات الإقتصادية التي شهدتها أوروبا خلال هذه الفترة الذي امتاز بكثير من الشطط الإقتصادي ، وبالتوسع التجاري مما استلزم ذلك تقوية سلطة الدولة لمتمركزة في شخص الملك . وهذا ما دفع بالفكر السياسي للميل نحو الأخذ بالإتجاه الثاني

وتمجيد الدولة ودورها واعتبارها الثمرة الـيلة لتطور المجتمعات الإنسانية ، لما أوجدته من استقرار وطمأنينة وعدالة .

ب ـ نظرية العقد : إن نظرية العقد تنطلق من المفهوم التالي وهو أن تطور الحياة في العصر الطبيعي أوجد ظروفاً أصطرت الجماعة لأن تتفق فيما بينها لإقامة نوع من التنظيم يؤمن لها الاستقرار والأمن وبهذا الإتفاق أو العقد وجد التنظيم السياسي . هذه الفكرة المثبتة للدولة ليست بالفكرة الجديدة . بل كـأكثر الأفكار والمبادىء السياسية الأخرى تعود هذه الفكرة بماضيها إلى التوراة ثم قدمتها المسيحية لأوروبا خلال العصور الوسطى ، كـذلك ظهرت في النظام الإقطاعي الذي قام على أساس تبادل الالتزامات بين الحكام والمحكومين وهذه الالتزامات المتبادلة كانت تعني عند بعض المفكرين النتيجة لوجود عقد يظم قواعد الاتفاق والالتزام ويفسرها. وبالفعل فقد اعتمدت هذه النظرية من قبل الكثيرين الفلاسفة لمقاومة السلطة الاستبدادية للأمراء وللملوك ، كما اعتمدت من قبل بعض المفكرين لتأكيد حق الملك المطلق في الحكم كما عند هوبس . وهكذا فقد أحدث فكرة العقد بصور مختلفة ، ووفقاً للنتيجة التي يريد كل مفكر أن يرتبها عليها .

وهذه الصور هي التالية :

1 ـ صورة العقد الذي يعقد بين الله والشعب للحفاظ على العقيدة الحقة .

2 ـ صورة العقد بين الأفراد وبعضهم لتكوين المجتمع المنظم لأمورهم .

3 ـ صورة العقد بين الحاكم والمحكومين لتفسير الالتزامات وتحديدها

4 ـ صور العقد الواحديين الأفراد وبعضهم وبين الحاكم .

5 ـ صورة العقد بين المجموعات البشرية وليس بين مجموعة الأفراد .

لقد كان لفكرة العقد في العصور الحديثة وخاصة في النصف الثاني من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ، أثراً كبيراً في التحطيم النهائي لنظرية الحق الإلهي في السلطة السياسية ، وأوحد المفكرون السياسيون بفضلها تفسيراً مدنياً للسلطة السياسية أساسه الإنسان الفرد المشترك بالعقد بأي صورة من صوره المتعددة والهادفة بالنتيجة إلى تحديد سلطة الحاكم وتأكيد حرية الفرد وحقوقه في المجتمع السياسي للدولة هذا التطور لم يأخذ وجهاً وخطاً واحداً ، إذ أن بعض المفكرين استعملوا فكرة العقد لتأكيد الحكم المطلق للملوك وهذا ما حصل في انكلترا مع توماس هوبس ، أما في القارة الأوروبية فقد بقيت فكرة العقد ضعيفة في القرن السابع عشر .

الفصل الأول

الفكر السياسي عند التوزياس وغروتياس

نظرية القانون الطبيعي شهدت الحقبة الأولى من القرن السابع عشر عملية تدريجية لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت ، ذلك الارتباط الذي ميز تاريخها المبكر خلال العصر المسيحي . وكان التحرير الذي حدث في القرن السابع عشر في حيز الامكان بفعل تراجع تدريجي حل بالجدل الديني واضفاء زمني تدريجي للمشكلات التي تعين على النظرية السياسية أن تعالجها .

من العوامل التي أدت إلى هذا التحرير للفلسفة السياسية ، التقدم البارز في العلوم الطبيعية والرياضية الذي سمح بتصور الظواهر الإجتماعية بوجه عام ، والعلاقات السياسية بوجه خاص باعتبارها حوادث طبيعية قابلة للدراسة عن طريق المشاهدة والتحليل المنطقي والاستنباط ، وهي دراسة بعيدة عن مجال الوحي أو عن أي عنصر آخر خارج عن نطاق الطبيعة .

ولكي نفهم جيداً خصائص الفكر السياسي للقرن السابع عشر يمكننا الرجوع إلى نظريات المفكرين اللامعين التوزياس وغروتياس .

البند الأول : التوزياس 1557 - 1638

ولد التوزيس في مقاطعة وستفاليا الألمانية ونال علومه في مدن كولونيا ونال وحيف حيث وقع تحت تأثير المذهب الكالفيني ، وعمل فترة كأستاذ للحقوق في جامعة هيدورن ثم دفي ليكون المستشار القانوني لمدينة « أمدن » على بحر الشمال

التي أصبحت تحت تأثيره مدينة جيف الشمال .

أن نظرية التوزياس السياسية مبنية بشكل أساسي على فكرة العقد وبعيداً عن التأثيرات الروحية وهكذا كانت نظرية مبنية على المذهب الطبيعي بقدر ما يرتكز العقد على أسس طبيعية . فالعقد عند ألتوزياس يستند على الميل الإجتماعي الفطري الذي كان يعبر النظرية السياسية عند الرواقيين دون الرجوع للمؤثرات الدينية أو اللاهوتية .

النبذة الأولى - العقد ونشأة الدولة عند التوزياس

أساس نظرية التوزياس السياسية ينطلق من المفهوم الطبيعي لنشأة المجتمعات . فاجتماع الناس في مجموعات طبيعية حقيقية يتم بقدر ما يشكل جزءاً حقيقياً من الطبيعة البشرية . وهكذا فإن المجتمع عنده لم يكن كما عند هوبس « جسماً مصطنعاً » تفسره أسباب خارجة عنه بل أن هذه الأسباب تكون صحيحة بقدر ما تكون متفقة مع الفردية الإجتماعية التي ميزت جميع نظريات القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي التي ظهرت بعد توماس هوبز

فالعقد عند التوزياس يتجلى بطريقتين . الأولى كونه عقد سياسي يحدد ويفسر العلاقة ما بين الحاكم والمحكومين والثانية كونه عقد إجتماعي يفسر وجود ونشأة أي مجتمع كان ويحدد كيفية تعايش الأفراد سوية في المجتمع الواحد حيث يتقاسمون السلع والخدمات أو القوانين التي يحققها التجمع ويبقى عليها . ولذلك يقول التوزياس أن لكل تجمع أو مجتمع يشرى قانونه أو عقده المزدوج أحدهما يعرف نوع التجمع أو المجتمع القائم بين الأعضاء ، والثاني يحدد السلطة التي تتولى الإدارة ويضع لها الحدود والقيود

بالنسبة لأنواع المجتمعات التي صنفها التوزياس يمكننا إيجازها بخمسة أنواع رئيسية بحيث أن كل نوع أشد تعقيداً ينشأ من جراء إتحاد الأنواع السابقة والأبسط منه . هذه الأنواع تبدأ بالأسرة ، والمؤسسة الاختيارية ، والجماعة المحلية ، والمقاطعة والدولة

فمن خلال تعاقد الأسر في ما بينها تنشأ المؤسسة الإختيارية ، ومن تعاقد المؤسسات الإختيارية تنشأ الجماعة المحلية ، وتعاقد الجماعات المحلية ينشىء المقاطعة . كما أن تعاقد المقاطعات ينشىء الدولة .

فالتجمعات الأكثر تقدماً يجد التوزياس أن أساسها ليس الأفراد بل هي التجمعات المتعاقدة فيما بينها . وفي كل حالة لا تتولى المجموعة الجديدة إلا تنظيم الأفعال اللازمة لأغراضها تاركة الباقي في أيدي المجموعات الأكثر بدائية وعلى ذلك تحدث سلسلة من العقود الإجتماعية ، التي تنظر بها إلى عالم الوجود مختلف المجموعات ، بعضها سياسي والبعض الآخر ليس كذلك ، هذا هو الأساس الذي تقوم عليه نظرية التوزياس في الدولة

النبذة الثانية الدولة والسيادة

بالنسبة لألتوزياس الدولة تنشأ من ارتباط المقاطعات أو المجتمعات المحلية بواسطة العقد بينها . والصفة التي تميز الدولة عن غيرها من التجمعات هي السلطة ذات السيادة ، وهنا يظهر تأثير نظرية بودان على ألتوزياس فأهم ناحية من نظرية ألتوزياس أنه جعل السيادة تكمن بالضرورة في الشعب باعتباره هيئة جماعية ولا يستطيع الشعب التخلي عنها لأنها خاصية طبيعية مميزة لذلك النوع من الارتباط ويترتب على ذلك إذا ، أنه لا يمكن نقلها أبداً فالسيادة لا تنتقل أبداً إلى حوزة طبقة أو أسرة حاكمة أما السلطة التي يمارسها الموظفون الإداريون أو الهيئة الحاكمة ، فإنها تنبع أصلاً من قانون الدولة ، وهذا يشكل العقد النوعي الثاني عند ألتوزياس وهو العقد الذي بموجبه تنقل الهيئة الجماعية السلطة إلى من يتولون الإدارة وذلك بقصد تنفيذ أغراض الجماعة . وهذا يتطلب أن تعود السلطة إلى الشعب إذا لم تقم الهيئة الحاكمة بما يمليه عليها العقد من موجبات نحو الجماعة .

وكانت هذه النظرية للسيادة تضفي أوضح تحليل ظهر حتى ذلك الحين لسيادة الشعب فقد تفادت ما نشأ في نظرية بودان من أشكال بسبب خلطه بين الحاكم ذي السيادة والملك ، وهو الاشكال الذي أدى به إلى وصف السيادة بأنها في آن واحد غير محدودة ، ومع ذلك لا تستطيع أن تعير نصوصاً معينة من الدستور التاريخي

وانطلاقاً من مفهومه لنشأة الدولة وتركيبها التعاقدي ومن نظريته في السيادة فقد اعترف التوزياس بحق الشعب في مقاومة الاستبداد ودافع عن هذا الحق . ودفاعه عن هذا الحق كان جد قريب من الخط الذي سارت عليه النظريات الكالفينية من قبل ، حيث أنها لم تعط الأفراد الحق بالمقاومة بل تمارسه عن طريق حكام ذوي مرتبة أدنى معينون كما قال كالفن وهكذا فإن التوزياس يرى بأن الحق بمقاومة الطغيان ليس

ملكاً للأفراد بل لجماعة من الولاة العموميين وهم أوصياء يعينهم المجتمع للحفاظ على حقوق الجماعة . وكان التوريتاس منطقياً بهذه النظرية ما دام اعتبر الدولة اتحاداً بين المقاطعات تتنازل بموجبه المقاطعات عن حقوقها الخاصة لتحقيق أغراضها من التعاقد ، فإن فشلت الدولة بذلك أو أساءت الهيئة الحاكمة للجماعة حق لها الحكام ذوي المرتبة الأدنى أن يقاوموا الاستبداد

هذا الوضوح في نظريته السياسية المبنية على الاتحاد كانت تترجم تأثره الشديد بالنظام السياسي القائم في البلاد الواطئة (هولندا) حيث قام هناك الحكم المركزي المبني على اتحاد تعاهدي من أقاليم تختلف في الدين واللغة والعاطفة الوطنية وكانت حكومتها المركزية تتيح للمقاطعات فيها كثيراً من الحريات والحقوق وحيث اعتبر أساس الدولة التجمع التعاقدي للمدن والمقاطعات على عكس النظرية القائمة على اتحاد الأفراد كما الحال في فرنسا وانكلترا ، حيث حدث أساساً التفكير السياسي في القرنين السادس والسابع عشر والذي أدى إلى إهمال المفكرين السياسيين فيهما لنظرية ألتوزياس رغم وضوحها وتعدد مزاياها .

البند الثاني : غروتياس والقانون الطبيعي

خلال الفترة التي عاشها غروتياس متنقلاً بين الوظائف المختلفة التي وهرت له ، كانت العلاقات الدولية تتسم بوضع متردي وبحاجة قصوى إلى التنظيم خصوصاً بعد إن ظهرت الدول القومية في أوروبا ، وسقطت هيبة الكنيسة وضاع نفوذها .

لقد كان الجو السائد في القارة يميل دائماً نحو عدم الإستقرار ونحو الحروب سواء العامة أو الأهلية ـ وكان الملوك أصحاب الحكم المطلق متأثرين بآراء مكيافيللي في السياسة الدولية ، فأصبحت القوة هي الفاصل بين خلافاتهم ـ وما أكثر الخلافات التي سادت في تلك المرحلة حيث ظهرت الأطماع الإقليمية والرغبة في التوسع والإستعمار ، إذ كانت أكثر الدول البحرية تنشد النمو الإقتصادي والتجاري ، واستغلال الأراضي التي كانت قد اكتشفت حديثاً سواء في القارة الأميركية أو الإفريقية أو الآسيوية كل تلك الظروف دفعت غروتياس لأن يعتقد بأن الجنس البشري ولكي ينعم بالرفاهية يحتاج إلى قواعد تحكم العلاقات بين الدول بطريقة شاملة ومنظمة ، بحيث تبعد الحروب عن أن تكون الأداة الوحيدة لحل المنازعات بين الدول ـ ويعتبر

غروتيس من المفكرين المدنيين الذين أرجعوا كل شيء للمادة ولحركتها الدائمة .

النبذة الأولى حياة غروتياس

ولد غروتياس في هولندا سنة 1583 بفضل نبوغه المبكر أثار منذ سنواته الأولى إعجاب كل من كان يعرفه من مواطنيه ففي سن الرابعة عشر من عمره كان ينظم الشعر باللاتينية دون أخطاء ـ ويفضل براعته بالفنون والآداب والعلوم والشعر والسياسة دع صيته خارج بلاده فلقب عندئذٍ بالأعجوبة الهولندية[1]

خلال الفترة التي عاشها كانت الخلافات على أشدها بين السلطات الزمنية والروحية في دول الأراضي الواطئة . ضمن إطار هذه الخلافات وبسبب موقف غروتيس السياسي الداعم لرئيس الحزب الجمهوري الهولندي الذي حكم عليه بالموت اعتقل غروتياس وأدخل السجن ـ بعد خروجه من السجن نفي إلى فرنسا سنة 1621 حيث استقبل فيها بكل حفاوة وتكريم فانصرف إلى كتابة مؤلفه الشهير « قانون الحرب والسلم » الذي ظهر سنة 1625 مهدى إلى لويس الثالث عشر . بعد وفاة الحاكم الذي سجنه في هولندا عاد غروتياس إليها ليغادرها من جديد قاصداً الهجرة إلى هامبورغ ، وبفضل اضطلاعه العميق بقضايا القانون الدولي عينته السويد سفيراً لها في فرنسا ليبقى فيها حتى وفاته سنة 1664 تاركاً وراءه كتابه قانون الحرب والسلم الذي يعتبر من أهم مؤلفات القانون الدولي الذي يعالج موضوع العلاقات الدولية ، تلك العلاقات التي كانت تجتاز أزمة صعبة في عصره

النبذة الثانية القانون الطبيعي

انطلاقاً من الواقع المؤلم للدول الأوروبية خلال الحقبة التي عاشها واختبرها غروتياس والمتمثل بعدم الإستقرار السياسي ونشوب الحروب الدائمة واستعمال القوة كأداة أساسية لحسم الخلافات ، كان على غروتياس أن يفكر بأن رفاهية البشر تتطلب معالجة شاملة ومنسقة للقواعد التي تحكم العلاقات المتبادلة بين الدول .

وكان عليه أن يفكر بوجود قانون أساسي أو قانون للطبيعة يقع خارج القانون المدني لأي شعب وملزم لجميع الشعوب وجميع الرعايا والحكام على حد سواء ،

(1) Marcel Prelot et Georges Lescuyer Histoire des idées Politiques ed. Dalloz- 1975 P P 323,324

بسبب ما ينطوي عليه من عدل في حد ذاته[1] . .

ينطلق غروتياس معتبراً أن الإنسان بطبيعته كائن إجتماعي ولذلك فهو مدفوع بغريزته وبالتعاون مع أقرانه من أفراد البشر لتكوين المجتمع المنظم . هذه الرغبة الطبيعية للعيش في مجتمع تبدو برأي غروتياس كأنها نتيجة للتركيبة الفيزيولوجية للإنسان ، كما تبدو نتيجة لرغبة ملحة عند الإنسان في أن يعيش مع الآخرين وتدخل دولة تضمن له سلامته وسلامة الآخرين كما تضمن له مصالحه ومصالحهم أيضاً[2]

من هذه الطبيعة الإجتماعية لدى الإنسان يصبح الميل للمحافظة على المجتمع أمراً ذو منفعة كبرى لا تقاس بأية فوائد خاصة تؤول للأفراد ذلك أن الخير الحقيقي للفرد وللمجموع يكمن في المحافظة على المجتمع المنظم أما الشروط التي تتطلبها هذه المحافظة فهي ملزمة شأنها شأن الشروط التي تخدم الغايات الخاصة بالمعنى الدقيق .

وهذه الشروط اللازمة للمحافظة على المجتمع ليست ناتجة عن الإختيار المبني على الرضا أو الإتفاق ، بل هي على العكس ناتجة عن ضرورات الحالة الإجتماعية الطبيعية للإنسان

هنا يقدم غروتياس على تعريف القانون الطبيعي على الشكل الآتي[3] :

القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل السليم الذي يبين أن في فعل ما صفة من الإنحطاط الأخلاقي أو الضرورة الأخلاقية طبقاً لما إذا كان منسجماً مع الطبيعة العاقلة أم لا .

هذا التعريف يعني أن القانون الطبيعي يولد من طبيعة الإنسان نفسه بصرف النظر عن أي تدخل من قبل أي مشترع ـ بمعنى آخر أن القانون الطبيعي يولد كنتيجة طبيعية لوجود الإنسان وملتصق بهذا الوجود لدرجة أن الله الذي خلق الإنسان لن يغير شيئاً في هذا القانون الذي ولد من الطبيعة ، إحدى مخلوقاته والسبب في ذلك أن قدرة الله لا تمتد لتفترض صحة فرض هو بالفطرة مناقض لنفسه ـ فالله لا يستطيع أن

(1) Marcel Prelot et Georges Lescuyer Histoire des idées Politiques P P 323,324 ed Dalloz-1975

(2) Marcel Prelot- Ibid p-325 .

(3) عمر عبد الحي محاضرات في تاريخ الفكر السياسي مطبوعات كلية الحقوق ـ الجامعة البنانية 1976 ـ

يقلب الشر خيراً ، ذلك أن القوة التي تفعل ذلك ينقلب وضعها من قوة إلى ضعف ـ كما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ضعف العدد إثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع أن يحمل خيراً ما هو شر بطبيعته الباطنية .

وهكذا فإن غروتياس يعتبر أن للقانون الطبيعي مصدره الخاص ، ولكنه لا ينفي وجود قانون إلهي ، فالقانون الإلهي برأيه هو قانون طبيعي من نوع آخر ـ وطالما أن القانون الطبيعي ينشأ من طبيعة الإنسان نفسه ، فهو ثابت كالطبيعة لا يتغير وهو عالمي ينطبق على كل الشعوب وفي كل العصور .

أن نطاق القانون الطبيعي فتحدده برأي غروتياس تسميته نفسها ـ فهو يشمل كل ما هي لحياة البشرية وكل ما يؤمن للبشر حياة سعيدة ومنظمة ـ ويعتبر القانون الخاص نقطة البداية في ما يشمله القانون الطبيعي . والقانون الخاص هذا يفرض إحترام ما يعود لي من ملك وما يعود لك أنت أيضاً ، كما يفرض إحترام التعهدات والعقود ، وكذلك التعويض عن الأضرار التي يسببها المرء لغيره بفعله ، وكذلك العقوبات التي يجب فرضها على من يخالف هذا القانون[1] .

النبذة الثالثة : الدولة أو المجتمع التعاقدي

مع أن غروتياس هو أول من وضع أسس القانون الدولي وجعله من أولى إهتماماته ، إلا أنه في الفكر السياسي لم يعط الكثير ، أو بالأحرى حين درس القانون الطبيعي لم يكن موضوع الدولة يمثل له سوى أهمية ضئيلة ، وبذلك لم يكن تعرضه لها واضحاً كوضوح التوزياس حين تعرض لنفس الدراسة

معتبراً أن الإنسان حيوان إجتماعي بطبيعته يرى غروتياس أن أساس الدولة ونشأتها يقومان بشكل أساسي على ميل الإنسان الاجتماعي والفطري وذلك بدافع المصلحة المشتركة للتآلف مع الآخرين والإتحاد معهم بعمل العقد الإجتماعي بغية تكوين الدولة القادرة على تطبيق القانون ونشر الرخاء والمنفعة العامة لجميع السكان .

فبطلاقاً من التآلف أو التعاقد بين الأفراد الذي هو نتيجة للميل الإجتماعي لدى الأفراد ، يكون الإلتزام بنود العقد يشكل الأساس الرئيسي لبناء المجتمع السياسي أو الدولة . والقانون الطبيعي يفرض هذا الإلتزام على الأفراد في سبيل المحافظة على

(1) Marcel Prelot Ib.d. p-326

بقاء المجتمع السياسي ـ فغروتيس يعتبر أن الإلتزام التعاقدي كما هو ضروري في كل قانون خاص هو ضروري في كل قانون عام

وهكذا تصبح الدولة برأي غروتياس عبارة عن تجمع رجال أحرار إرتضوا وبكامل إرادتهم التعاقد فيما بينهم لتكوين الدولة و لإنصياع لسلطتها(1)

إذاً الدولة ، كمجتمع بشري مرتكز على مبدأ العقد ، تجمع في ذاتها علاقات القانون العام والسلطة السياسية ـ ولكن بالرغم من أن الدولة تتألف من بشر زائلين فإنها هي باقية لا تموت ولا تزول بزوالهم ، وتبقى حقوق الدولة ومتطلباتها عبر الزمن مهما يكن الحاكم والسلطة أو شكل الحكومة ، وهنا تكمن نظرية الدولة الدائمة ـ فغروتياس يعتبر أن تحديد هوية الدولة وديمومة حقوقها وواجباتها يرتكز على كون هذه الحقوق والواجبات هي نفسها حقوق وواجبات الشعب

وهكذا يظهر غروتيس وكأنه يرى الدولة على أنها المجتمع نفسه . فالدولة هي الأمة والأمة هي الدولة والغاية الرئيسية لهذه الدولة هي تأمين السعادة العامة ـ ولأجل تحقيق ذلك ينبغي وضع الخير العام أي المصلحة العامة فوق كل إعتبار ، حتى ولو أدى ذلك إلى التضحية بحقوق الأفراد لأجلها

من ضمن هذا الإطار يعتقد غروتياس أنه من حق الدولة الطبيعي أن تنتزع ملكية الأفراد في سبيل لمصلحة العامة . ذلك لأن المصلحة العامة ليست شيئاً قائماً بذاته ، بل هي في النتيجة مصلحة الأفراد أنفسهم ، أي مصلحة كل فرد منهم على حدة(2)

خلاصة الأمر أن غروتياس الذي اهتم بالعلاقات الدولية فقد أبعده هذا الإهتمام عن الخوض في دراسة الدولة والسيادة دراسة مفصلة ودقيقة معتبراً أنهما يدخلان ضمن إطار النظريات السياسية . فأهمية غروتيس في الفكر السياسي تعود لا إلى ما كتبه في السيادة أو الدولة أو أي شيء قاله في القانون الدستوري ، بل تعود إلى فكرته عن قانون أساسي ينظم العلاقات بين الدول ذات السيادة ، أو قانون للطبيعة يقع خارج القانون المدني لأي شعب وملزم لجميع الشعوب ولجميع الرعايا والحكام على حدٍ سواء ، بسبب ما ينطوي عليه من عدل في حد ذاته

(1) Marcel Prelot: Ibid p 327

(2) Marcel Prelot: Ibid p-328

الفصل الثاني

توماس هوبس 1588 - 1679

البند الأول : عصره وحياته

كان للعوامل والظروف السياسية والدينية التي رافقت حياة توماس هوبس منذ ولادته حتى أواخر حياته ، أثرٌ كبيراً في تحديد طبيعته ونكوينه الفكري ؛ فالقرن السابع عشر ،الذي عاشه توماس هوبس كان يتميز بعصر الثورات والحروب . فبعد حرب الثلاثين سنة «1618 - 1648»[1] نشبت الحرب الفرنسية الأسبانية والتي استمرت حتى عام 1659 حيث انتهت بمعاهدة البيرينية عام 1659 . في هذا الوقت بالذات كانت إنكلترا تشهد حروبها وثوراتها الأهلية الخاصة في ظل عهد الملك شارل لأول 1625 1649 الذي تشخيح من زوجته الكاثوليكية وبعض وزرائه ، حاول أن يمارس الحكم عبر التجبر والطغيان ولو على حساب الشعب وسيطة البرلمان . فهذا الطغيان وتقليص ما للبرلمان من سلطات دستورية وحقوق شرعية أدى إلى نشوب الصراع بين تيار الملك بقيادته ، وتيار البرلمان بقيادة كرومويل . هذا الصراع الذي تمثل بالحروب الأهلية ، لم ينته إلا بعد سبع سنوات حيث حسم لمصلحة البرلمان برعامة كرومويل وإعدام الملك شارل الأول بقطع رأسه على المقصلة عام 1649 وإعلان الجمهورية

---

(1) حرب الثلاثين عاماً نشبت بين امبراطور النمسا والأسبان من جهة والدنمارك وهولندة من جهة ثانية ولطول مدتها الحقت الخسائر بمعظم أوروبا ولم تنته إلا بمعاهدة وستفاليا عام 1648

في ظل هذه الأحوال والظروف من الحروب والثورات والانشقاقات الدينية بين البروتستانت والكاثوليك وبين البروتستانت الأنكليكانيين والمنشقين البيوريتاريين ، عاش توماس هوبس ليستوحي أفكاره في الإنسان والمجتمع والسلطة .

ولد توماس هوبس عام 1588 وقبل موعده . وسبب ذلك هو الخوف الذي أثارته استعدادات فيليب الثاني ملك إسبانيا الكاثوليكي ، لإرسال أسطوله الشهير الأرمادا إلى الشواطىء الإنكليزية لإخضاع ملكتها اليزابيت الأولى البروتستانتية . وبالرغم من أن إنكلترا استطاعت أن ترد الأسطول وأسطولهم على أعقابهم فإن الجو لحوبي المرعب أثار الخوف في قلب والدة هوبس فوضعته قبل أوانه ولهذا السبب ، كان هوبس يبرر جبانته ويعيدها لظروف ولادته حيث يقول : « أنا والخوف توأمان » .

إضافة لظروف ولادته وللأجواء السياسية السائدة كان هوبس خلال متابعته لدراسة في جامعة أوكسفورد يستمع باشمئزاز وبكراهية للمناقشات السياسية والدينية حول السلطة الملكية وحول قضية تفسير الكتاب المقدس والحقوق الفردية . لقد كان يرى بأن هذه المناقشات لا يمكن أن تساهم إلا بتوسيع الهوة بين المواطنين ، وزعزعة أركان السلطة ، وبتمهيد للحروب الأهلية في إنكلترا . من هنا كانت آراؤه مطبوعة بطابع الخوف والرهبة من الصراعات الداخلية .

وبعد أن نشر كتابه الأول الهيئة السياسية الذي وضعه أثناء انعقاد البرلمان الأنكليزي ليبرهن ضرورة الحاجة إلى السيادة الغير منقسمة ، ظهر له في عام 1640 أن الحرب الأهلية أصبحت وشيكة الوقوع في إنكلترا ، فتملكه الخوف من عواقب كتابه ، وهرب إلى فرنسا حيث بقي فيها إحدى عشر عاماً ، التقى خلالها ديكارت ، كما أعطى دروساً في الرياضيات لشارل الثاني الذي كان منفياً إلى فرنسا .

وبالفعل ما كادت الملكية تسقط بإعدام الملك شارل الأول عام 1649 وإعلان الجمهورية بقيادة كرومويل حتى كان هوبس قد نشر كتابه « المواطن » وأعد كتابه الشهير الليفياثان للنشر عام 1651 ، حيث عرض فيه آراءه في الإنسان والمواطن بعد نشره كتاب الليفياثان لم تطل إقامته في فرنسا ، إذ سرعان ما استدعاه كرومويل لعودة إلى إنكلترا . وبعد وفاة كرومويل وانهزام أنصاره ، أعيدت الملكية إلى إنكلترا ، فاعتلى العرش تلميذه في فرنسا الملك شارل الثاني في عام 1660 ، والذي استدعاه ليبقى بجانبه بالرغم من نقمة المدكيين ضده بسبب أفكاره التي وردت في الليفياثان ،

والتي تحرم القيام بأي ثورة ضد السلطة القائمة . كما وأنه وإن كان يسلم بالتمثيل الشعبي ، فقد اعتمد كتابه الليفياتان ليتبنى نظريته في العقد الإجتماعي لإثبات ضرورة وجود الحاكم المطلق المستند إلى رضى الشعب لا إلى الحق الإلهي[1]

البند الثاني : الليفياتان وجوهر فلسفة هوبس السياسية

تتجلى أهمية هوبس الفكرية والسياسية في كتابه الليفياتان ، أي مادة الدولة الدينية والدنيوية وشكلها وسلطانها . اسم هذا الكتاب غريب فقد استعاره هوبس من سفر أيوب في التوراة . فهذا السفر يتحدث عن حيوان ضخم أو تنين جبار ، لا يمكن أن تضاهيه أية قوة على وجه الأرض . فهو يبتلع الشمس والقمر عند كل خسوف أو كسوف كما أن كلمة ليفياتان تعني أكبر سمكة بحرية تأكل الأسماك الأصغر منها لتمنعها من أكل السمك الصغير فهي إذاً تحمي السمك الصغير الضعيف من هجمات السمك الأكبر . وبالتالي فهي تشبه الدولة التي تحمي الأفراد الضعفاء والمساكين من اعتداء الأقوياء عليهم ، كالكنيسة والمنظمات أو بالأحرى المنظمات الوسيطة بين الدولة والأفراد

والغرابة أيضاً تكمن في رسم الغلاف الذي يزين الكتاب . ففيه نرى صورة لعملاق يتألف جسمه وأطرافه من ألوف الأفراد الصغار باليد اليسرى يمسك سيفاً مسلطاً ، وباليد اليسرى عصاً الأسقفية وحوله جيش يحب على أهبة القتال ، وفقهاء دينيون يتذاكرون

في كتابه الليفياتان يبدو هوبس حاملاً لواء الفردية الإستبدادية والنظام الملكي المطلق في إنكلترا ، مستنداً إلى نظرية القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي دون أن يعتمد على نظرية الحق الإلهي في الحكم التي لا تتفق برأيه مع العقل والمنطق

فهوبس الذي كان قد تأثر بالتيارات الفكرية العقلانية والمادية لعصره ، ولا سيما بالاكتشافات العلمية التي قام بها معاصراه غاليلو وهارفي ، تبنى الأسلوب الهندسي في عرض فلسفته السياسية فهذا الأسلوب يقوم على الطريقة التحليلية والاستنباطية وعلى مبدأ السببية حيث يربط بين الأسباب والنتائج على ضوء العمليات العقلية[2] .

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد وكامل وجدل العشري وعبد الرشيد الصادق - من سلسلة الأولف كتاب القاهرة 1963 - ص 387

(2) إبراهيم أباظة ود عبد العزيز العنان تاريخ الفكر السياسي ص 199

هكذا حاول هوبس أن يطبق أسلوبه في دراسته للنظام السياسي والدولة واعتبر المجتمع عملية رياضية وشبكة من الأسباب والنتائج . كما اعتبر الدولة نوع من النتاج الفني المصطنع الذي يقوم به البشر

فسبب فرديته لم ير في المجتمع إلا أفراداً مستقلين تدفعهم غريزة المحافظة على الذات إلى الكفاح المرير والطويل ولهذا رفض هوبس نظرية أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان إجتماعي بطبيعته ومدفوعاً بفطرته إلى تكوين المجتمع والدولة .

في الحقيقة كان هوبس أول فلاسفة الفكر السياسي الحديث الذين حاولوا إقامة علاقة وثيقة بين النظرية السياسية وبين مذهب فكري جديد يقوم على تفسير جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري من كلتا ناحيتيه الفردية والإجتماعية على أساس المبادىء العقلية والعلمية

ويمكن وصف مذهب هوبس بالمادية بالرغم من أنه لم يبدأ دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية إلا في أواخر حياته كما يمكن اعتبار توماس هوبس من أشهر كتاب الفلسفة السياسية الذين أنتجتهم الشعوب الناطقة بالإنكليزية بسبب وضوحه الذي لا يقل عن متانة أسلوبه .

البند الثالث : الإنسان والطبيعة

إنسجاماً مع نزعته المادية الميكانيكية ينصرف هوبس ليعتبر أن الحركة هي البداية لكل شيء وبما أن الإنسان جسم يتحرك ، فمن حركته يولد الإحساس لديه . الإحساس بالشهوة أو الرغبة هو الخير ، والإحساس بالنفور أو الحقد هو الشر . وبينما اللذة هي الإحساس بالخير ، فإن الإبتعاد عنها هو الإحساس بالشر . والشر الكبير يكمن في الموت .

أما الإرادة وفعلها فهما الشهوة الأخيرة أو النفور الأخير اللذين يؤديان مباشرة إلى الفعل أو عدمه أما السعادة فهي تكمن بتحقيق الرغبات بنجاح . وتحقيق الرغبات لا يمكن أن يتحقق إلا بالقوة وهذه الأخيرة هي الشرط اللازم لتحقيق السعادة[1] .

---

(1) ج مع شيعاليه أمهات الكتب السياسية جزء أول ـ ترجمة جورج صدقي ص 100

إذاً لتحقيق السعادة والحفاظ على الذات يتوجب على الإنسان أن يسعى دائماً للقوة بعد القوة ولا يتوقف عن ذلك إلا بالموت .

من خلال تلك المعطيات يتبين أن القاعدة الأساسية الكامنة وراء السلوك البشري في الحالة الطبيعية لدى هوبس ، هي أن الإنسان الحي مدفوع بالغريزة لتحقيق سعادته عبر الحفاظ على حيويته وزيادتها . فالخير هو ما يؤدي إلى الحفاظ على الذات . والشر ما يؤدي إلى القضاء عليها .

هذه هي إذاً الطبيعة الإنسانية الفردية المحددة للسلوك الإنساني في حالة الطبيعة وهي السعي وراء القوة بعد القوة لتحقيق السعادة والحفاظ على الذات . ولكن الحفاظ على الذات ليست بالمسألة السهلة السهلة . فحالة الطبيعة لا تسمح أبداً بالراحة ولا بادراك الهدف نهائياً . ولكنها سعي مستمر وراء الوسائل الضرورية للوجود المستمر . فالانسان في حالة الطبيعة وإن كان ذو نزعة فردية فلا يعيش وحيداً بل هناك أفراد آخرين يشاطرونه طبيعته ونزعته نحو الحفاظ على الذات وتحقيق السعادة

هكذا إذاً يكون كل إنسان منافس للإنسان الآخر ، طامع مثله بالقوة المؤدية للحفاظ على الذات والسعادة وبما أن الشعور بالأمن هو شرط الطبيعة البشرية الأساسي لتحقيق الغايات ، فلا يمكن فصله أبداً عن الرغبة في الحصول على القوة أي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الغاية المنشودة . وذلك لأن كل درجة من الأمن تتطلب مزيداً من القوة لضمان توفيرها . وحول ذلك يعرض لنا هوبس

« إني أجعل من رغبة دائمة لا تستقر ، في القوة بعد القوة ، وهي رغبة لا تهدأ ولا تتوقف إلا بالموت ، ميلاً عاماً لدى البشر جميعاً . وليس السبب في هذا دائماً أن الإنسان يأمل في قدر من السرور أكثر مما بلغه ، أو أنه لا يمكن أن يقنع بسلطة أكثر إعتدالاً ولكن لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منها »[1]

من هذا العرض للدوافع البشرية ينصرف هوبس ليصف لنا حالة الإنسان خارج المجتمع السياسي أو المدني

فكل كائن بشري لا تحركه سوى اعتبارات تمس أمنه أو قوته هو . ولا أهمية

---

(1) ج . سباين تطور لفكر السياسي ص 628 .

لسواه من البشر إلا بقدر ما يؤثر هذا فيه .

ولكن بما أن الأفراد وفي حالة الطبيعة متساوين تقريباً في القوة والدهاء فلا يمكن لأي منهم أن يأمن للآخر . وبما أنه لا توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم فإن حالتهم هي حالة حرب دائمة فيما بينهم « حرب كل إنسان ضد كل إنسان » وفي هكذا حالة يصبح للإنسان ذئب على الإنسان وذلك لا يتفق مع أي نوع من الحضارة ، فلا وجود لصناعة ، ولا زراعة ، ولا ملاحة ولا رفاهية ، ولا علم ، ولا أدب ، ولا مجتمع . والأسوأ من ذلك كله ، بقاء الخوف من شبح الموت وخطره المستمر فحياة الإنسان في هكذا حالة لا بد لها أن تبدو موحشة وعقيمة وكريهة وحمقاء وقصيرة . وكذلك لا يكون هناك صواب أو خطأ ، ولا عدل أو جور ، ما دامت قاعدة الحياة هي « لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه ، ويملكه ما دام يستطيع الاحتفاظ به »[1] .

البند الرابع . دوافع الانتقال للحالة الإجتماعية

إذ كان الإنسان في الحالة الطبيعية مفطوراً على حب الذات والأنانية والخوف، بعيداً عن السلام والقانون ، فكيف له أن ينتقل للمرحلة الإجتماعية التي يسودها الأمن والاطمئنان

انطلاقاً من هذا السؤال يكمّل هوبس تحليله بالإجابة أن ثمة عاملين في الطبيعة البشرية تكمن فيهما إمكانية خلاص البشر من هذه الحالة الطبيعية التي تقود البشرية نحو الفناء

العامل الأول :

وهو الحقيقة التي تبرز في بعض عواطف الإنسان فتوجهه نحو السلام . ويأتي في المقام الأول الرهبة والخوف من الموت .

العامل الثاني

وهو الحقيقة التي تبرز في توجيهات العقل فالعقل الذي ليس سوى قوة تنظيمية ، يوحي للفرد بقواعد معينة للسلام ، بحيث يستطيع أن يتفق عليها مع الأفراد الآخرين بدون أن يعرض ذاته للخطر

(1) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، ص 629

هذه القواعد التي يوحي بها العقل ما هي برأي هوبس سوى القوانين الطبيعية .

« وعلى ذلك فقانون الطبيعة . هو ما يمليه العقل السليم الذي يعلم الأشياء التي يجب عملها واستبعادها من أجل المحافظة المستمرة على الحياة والأعضاء بقدر ما هو موجود فيأ »[1].

كذلك يحاول هوبس إيضاح نظريته بتعريف القانون الطبيعي كالآتي . « قانون الطبيعة فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل ، ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار حياته ، أو ما ينتزع وسائل المحافظة على الحياة ، وأن يستبعد ما يرى أنه في الإمكان عمله من أجل هذه المحافظة على أفضل وجه [2] .

ويحاول هوبس أن يوجز فكرته عن هذه القوانين ليسهل فهمها من قبل جميع الأفراد على الشكل التالي :

« عامل الناس كما تحب أن يعاملوك »

إذاً العاطفة والعقل هما الوسيلتان اللتان تدفعان الأفراد في حالة الطبيعة للإنتقال إلى المجتمع السياسي المنظم وخلق الرجل المصطنع الذي يسمو عليهم بقوته ويحميهم ويدافع عنهم وهذا الرجل المصطنع هو الدولة أو الشيء العام أي الوحش الليفياثان .

يمكننا أن نستنتج إذاً أن أساس بناء المجتمع السياسي عند هوبس يقوم على القوانين الطبيعية التي تبين أن للسلام والتعاون بين الأفراد منفعة بالنسبة للمحافظة على الذات تفوق بكثير المنفعة الآتية من العنف والمنالسة العامة

في الحقيقة ، ان ما جعل فلسفة هوبس أكثر النظريات السياسية ثورية في ذلك العصر هو أن هوبس كان الممثل الكامل لمذهب المنفعة وللمذهب الفردي في آن واحد . ذلك أنه إذا كان السلوك الشري يتحدد بناء للمصلحة الذاتية الفردية ، فإنه يجب إعتبار المجتمع وسيلة مؤدية إلى هذه المصلحة فسلطان الدولة وسلطة القانون لا يمكن أن يكونا لهما من مبرر إلا لأنهما يوفران الأمن والحفاظ على الذات للأفراد وليس من سبب لطاعة وإحترام السلطة إلا الإعتقاد بإمكانية المجتمع السياسي من توفير

(1) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، ص 630

(2) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، ص 631

المصلحة الذاتية للفرد . وهكذا فإن المجتمع السياسي يجب أن يكون قائماً على مجموع من المصالح الذاتية المستقلة عن بعضها البعض . ولذلك يقال بأن مجتمع هوبس السياسي هو جسم مصطنع أي اصطلاح جماعي حول حقيقة وهي أن أفراد البشر يجدون أن مصلحة كل منهم تكمن في التعاون وتبادل الخدمات مع الآخرين .

ولتدعيم فرديته ومنفعته ، يصرف هوبس الإعتبار للدولة وحش ، وما من إنسان يحب أو يحترم وحشاً إلا بقدر ما توفر للفرد من مصلحة ذاتية

إذا كان قيام المجتمع السياسي يشترط عند هوبس تنازل كل فرد من أن يعمل للآخرين ما لا يريد أن يعملوه له . فإنه بالتالي يفترض وجود ثقة متبادلة بين الأفراد جميعهم . وبما أن حالة الطبيعة هي كما رأيت ، وبما أن الناس لا يميلون عادة إلى الإحساس ، فمن غير المتوقع أن يتفق هؤلاء الأفراد تلقائياً على أن يحترم كل منهم حقوق الآخر إلا بوجود ضمان إحترامهم لحقوقه . كما أن الآخرين لا يحترمون هذه الحقوق إلا بوجود سلطة قوية قادرة على توفير هذا الإحترام بجعل جميع أفراد المجتمع يحترمون ويتقيدون بنصوص العقد الذي يبرم فيما بينهم . وفي الوقت نفسه تتحمل مسؤولية عقاب المخالفين لنصوص العقد .

« فالمواثيق بغير السيف ليست سوى ألفاظ ، ولا تملك القوة لتوفير الأمن للمرء على الإطلاق وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح النفس وحشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة دون خوف من قوة قادرة على القمع[1] .

إذاً الخوف من العقاب هو الدافع الفعال الذي يحمل الناس نحو الإجتماع ، كما أن وجود لحكومة القوية القادرة على حفظ السلام وتطبيق العقوبات الضرورية ، هو الذي يحد من ميول الناس اللاإجتماعية ويوفر الأمن لهم .

البند الخامس : العقد الإجتماعي وتأسيس الدولة :

يعتبر أرسطو أن الإنسان إجتماعي بطبعه ، وبالتالي فإن المجتمع السياسي لا بد أن يشكل حادثة طبيعية في حياة الأفراد . وعلى نقيضه يرى هوبس أن الإنسان ذو طبيعة لاإجتماعية . وبالتالي فإنه لا يتعاون مع أنداده إلا بدافع المصلحة والمنفعة

(1) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 634

الخاصة إذاً المجتمع السياسي برأيه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس عقد إختياري بين الأفراد ومبني على حسابات المنفعة .

وبذلك يكون لمجتمع ثمرة لعمل فني من لصنع الشري . هذا العقد لإختياري هو نفسه العقد الإجتماعي . وهو ميثاق يبرم بين الأفراد بحيث يتنازل كل فرد عن الحق الطبيعي لمطلق ، الذي يملكه كل فرد ، في كل شيء ، إلى شخص ثالث ، وبعقد يتم بين كل فرد وكل فرد . هذا هو العمل الذي يحول الناس الطبيعيين إلى مجتمع سياسي ، بحيث تحل إرادة هذا الشخص الثالث الوحيدة محل إرادة لكل وتمثلهم جميعاً . وذلك يتم كما يلي :

« أبي أخول وأتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي ، لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال ، بشرط أن تتخلى له عن حقك وأن تحوله ما يقوم به من أفعال ، وذلك بالطريقة نفسها . . هذا هو أصل الوحش العظيم ، أو بالأحرى أصل ذلك لإله الفاني الذي ندين له ، بعون الله الخالد بسلامنا وحمايتنا[1] .

ولتبرير استعمال القوة حرص هوبس على استبعاد التزام الحاكم بالعقد الإجتماعي . فهذا الشخص الثالث ، الذي يمكن أن يكون شخصاً واحداً أو مجموعة أشخاص ، غريب تماماً عن العقد الذي التزمت الجماعة بمقتضاه التراماً متبادلاً لمصلحته إذاً هو غير مقيد بأي الزام . ولكونه متمتعاً بحق تمثيل كل فرد من أفراد الجماعة ، فإنه يملك بهذا قدراً من السلطان والقوة يجعله قادراً على قيادة إرادات الكل نحو السلام والعون لمتبادل .

هنا يكمن جوهر « الدولة الوحش » ، كما تكمن سلطة الحاكم السيد . فالناس الطبيعيون ينتقلون من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني ويخضعون للحاكم السيّد ، بفعل العقد الإجتماعي . وهذا العقد لا يتم بينهم وبين الحاكم ، بل فيما بينهم وبذلك يكونوا قد تخلوا فيما بينهم عن كل حق وكل حرية يمكن أن تلحق ضرراً بالسلام لمصلحة السيّد .

إذاً هم مقيدون ، بينما السيد الذي اتخذوه لأنفسهم حاكماً وحيداً فهو حراً من كل لتزام وغير مقيد .

(*) مقتبسة من كتاب سياين تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ص 634

المبحث السادس : السلطة المطلقة والسيادة

إن جوهر العقد الإجتماعي والغاية من وجود المجتمع عند هوبس يفترضان أن تكون السلطة الإجتماعية سلطة مطلقة . فالأفراد الطبيعيون عندما تخلى كل وحد منهم عن حقه المطلق في كل شيء لمصلحة الحاكم ، كان قد تخلى عنه تخلياً نهائياً ومطلقاً ودون ذلك فإن حالة الحرب الطبيعية ستستمر بين البشر

فالبشر بتخليهم النهائي والمطلق كانوا قد جردوا أنفسهم وإرادتهم من حرية إبداء الرأي في الخير والشر ، وفي ما هو عدل وما هو ظلم وتعهدوا بأن يروا الخير والعدل في ما يأمر به العاهل مالك السيادة ، والشر والظلم في ما يحظره . وأي لجوء من جانبهم إلى أي كان ضد شرعية أوامر العاهل لا يمكن تصوره .

لا شك أن لهذه السلطة المطلقة سيئاتها ولكن هذه السيئات تفقد قيمتها عند الإختيار بين حرب الكل ضد الكل في غياب السلطة المطلقة وبين السلام الأمن في ظل السلطة المطلقة

إذاً بالنسبة لهوبس ليس هناك من خيار إلا بين السلطة المطلقة أو الفوضى الكاملة ، بين حاكم قادر أو عدم وجود مجتمع . فلا وجود لكيان إجتماعي إلا عن طريق السلطات التي ينشئها ، وليس لأعضائه حقوق إلا بطريق التفويض منه وكذلك القوانين والأخلاق يجب أن تنبع من إرادته فقط .

إذ سلطان الحاكم غير محدود أو بالأحرى لا تحد من سلطانه سوى قدرته نفسه ، إذ لا سلطان تعيرة إلا سلطانه

هكذا يحاول هوبس أن يوضح بأن السيادة يجب أن تكون مطلقة للحاكم وغير قابلة للتجزئة . ذلك لأن سلطانه إما أن يكون معترفاً به وتوجد دولة أو لا يكون معترفاً به وتوجد فوضى ولتبرير موقفه هذا يسوق إلينا المثل عن انكلترا شارحاً بأن السبب المباشر للحرب الأهلية في إنكلترا يكمن في أن الملك بدل الإحتفاظ بالسيادة الكاملة ، وبموافقته على قانون عدم حله ، أتاح للبرلمان أن يقوي ويصبح قوة مستقلة إلى جانبه وبذلك يكون قد أصبح للبلاد سيدان الأمر الذي يعني فقدان معنى السيادة لأن تجزئة السيادة تعني تحطيمها[1]

(1) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، عن دار النهار للنشر ، ص 49 بيروت 1970

أما بالنسبة لحق الرعايا في مقاومة السلطة المطلقة للحاكم ، فإن هوبس يشدد على ناحية أساسية وهي أنه طالما الحاكم يتمتع بسلطات مطلقة وبسيادة كاملة ، وطالما أنه موجود في الواقع يمارس مهامه للحفاظ على أمن وسلامة رعاياه ، فإنه لا يمكن تبرير مقاومة سلطته .

أما في حال أخفق الحاكم في توفير الأمن والسلام لرعايا ، وهو السبب الأساسي لخضوع رعاياه له ، عندئذ يحق لرعايا التخلي عن الحاكم ومقاومته فإذا نجحت المقاومة وفقد الحاكم سلطته ، فإن العقد يفقد مبرر بقائه ، وبالتالي لا يعود الحاكم حاكماً ولا رعاياه رعايا وعندئذ يلجأ هؤلاء الرعايا إلى مواردهم الفردية لحماية أنفسهم باختيار حاكم جديد يستطيع حمايتهم مقابل منحه حق طاعتهم له

البند السابع : الحاكم والقانون

من صفات السيادة المطلقة والغير محزأة والتي يتمتع بها الحاكم هي القدرة على إصدار القانون ونقضه فالسيد المطلق هو صاحب السلطة التشريعية ولا يمكن إصدار قانون أو تنفيذه إلا برضاه الكامل .

وهكذا يكون الفرق بين السيادة والقانون عند هوبس لا يتعدى إصدار الأمر من قبل الحاكم الذي يتمتع بالسيادة المطلقة في الدولة فالقانون المدني بمعناه الصحيح ليس سوى الأمر الذي يصدره صاحب السلطة لتنفيذه من قبل رعاياه وبذلك لا يكون القانون بالنسبة لكل فرد من أفراد الرعية سوى تلك القواعد التي يضعها الحاكم صاحب السيادة ويحدد فيها ما هو حر وعدل فيأمر بها ، وما هو شر وظلم فيحظره .

من ذلك التعريف يمكن التمييز بين القانون المدني والقانون الطبيعي فالقانون المدني عند هوبس هو القانون الذي تدعمه قوة تنفيذية . أما القانون الطبيعي فهو ما يمليه العقل السليم على الإنسان وهكذا فيما يكون جوهر القانون المدني هو تضمنه الأمر بالتنفيذ أو القمع من قبل صاحب السلطان ، يكون القانون الطبيعي قانون مجاري فقط . أما قوانين العرف غير المكتوبة فمما تكتسب قوتها وأهميتها ؟ هنا يصر هوبس بأن العرف لا يستمد قوته إلا من إرادة العاهل التي يعبر عنها بالصمت ، أي الموافقة الضمنية وبالتالي فإن إحترامه يستمر طالما أن الحاكم يقره صمتاً ولا يصدر قوانين تناقضه فتلغيه

أما بالنسبة للبرلمان فليست موافقته ضرورية لإصدار القوانين ، فقد يستشيره الحاكم بصدد قانون ما ، أو يسمح له بوضع التشريعات التي يبقى تنفيذها مرهوناً بالأمر الصادر عن صاحب السلطان . ولذلك يجب أن تصدر القوانين باسم الحاكم .

البند الثامن : الحاكم وحق الملكية

أن تنظيم الملكية يعتبر مظهراً من مظاهر ممارسة السيادة الكاملة من قبل الحاكم . وبالتالي فإن الملكية بالنسبة لهوبس ليست سوى تنازلاً من جانب الحاكم صاحب السيادة . فقبل أن يكون هناك سلطان مشترك وسيادة لم يكن أحد يستطيع أن يتمتع بأي شيء في حوزته بشكل آمن ومطمئن ، ذلك لأن كل فرد يتمتع بالحق الطبيعي المساوي لحقوق الآخرين في كل شيء . أما بعد نشوء المجتمع المدني يصبح من السهل توزيع الأملاك على الأفراد بموجب القوانين الصادرة عن الحاكم . فالقانون يسمح للفرد أن يعرف ما له من حقوق وأن يتمتع ويتصرف بها بلا خوف أو قلق .

والسيد المطلق هو وحده صاحب الحق بتوزيع الملكيات ، وهذا يعني أنه هو وحده المالك الفعلي وأن الأفراد لا حق لهم إلا في التمتع فقط بهذه الملكية والانتفاع بها فملكية الأفراد لا يمكن أن تكون أو تدوم إلا برضى الدولة وبكلمة أخرى فهي ليست سوى امتيازاً أو رخصة تمنحها الدولة .

البند التاسع الحاكم والكنيسة

لقد وصلت نظرية هوبس في السيادة إلى إخضاع الكنيسة للسلطة المدنية . فالكنيسة تتكون من مجموع المسيحيين المؤمنين والمتحدين مع بعضهم البعض في شخص سيد يخضعون له ويجتمعون نزولاً عند أوامره . وبما أن هؤلاء المسيحيين هم الأفراد الذين يكونون الدولة ، فلا يمكن أن يكون لهم في نفس الوقت سلطة روحية وسلطة زمنية فالدولة والكنيسة هما شيء واحد أي جهاز واحد ، إرادته هي إرادة الحاكم السيد .

على هذا الأساس ينبغي أن تكون سلطة الكنيسة وحرية الإعتقاد وشريعة الكتب الدينية مستمدة من إرادة واحدة هي إرادة الحاكم

البند العاشر : الدولة وشكل الحكم

مثله مثل بودان ، لم يميز هوبس بين أشكال الحكم إلا على أساس مكمن

السيادة . فإذا كان صاحب السيادة شخصاً واحداً ، كانت الدولة ملكية . وإذا كانت السيادة بيد أقلية كانت الدولة أرستقراطية . أما إذا كانت السيادة بيد جميع المتعاقدين ، كانت الدولة ديمقراطية أو شعبية . مع هذا التعدد لأشكال الحكم يرى هوبس أنه طالما أن السيادة مطلقة وغير منقوصة في كل شكل من هذه الأشكال ، فلا يوجد أشكال مشوهة أو فاسدة من الحكم . أما ما يطلقه الناس من أوصاف لبعض الحكومات مثل الطغيان أو الفساد فإن ذلك يعكس كره الناس لمبدأ ممارسة السلطة ، تبعاً كما يصفونها بمصطلحات تنم عن موافقتهم لممارسة السلطة مثل الملكية أو الديمقراطية إذا أحبو أياً منهم .

ومع ذلك فإن هوبس يفصل النظام الملكي ، لأنه إنسجاماً مع مبدأ المنفعة يرى أنه في ظل النظام الملكي لا بد أن تمتزج المصلحة الشخصية للحاكم بيد مع مصلحة مجموع الأفراد لخدمة المصلحة العامة . فليس هناك من حاكم قوي وناجح ويكون رعاياه في حالة من الفقر والضعف

البند الحادي عشر واجبات الحاكم

كما رأينا أن الدولة عند هوبس هي من صنع الأفراد ومن يقم الأفراد بهذا لعمل إلا بهدف رعاية مصالحهم وصون أمنهم وسلامهم . وقد كلفهم ذلك تحلي كل فرد منهم عن حقه في كل شيء للحاكم السيد الذي أصبح صاحب الحق في كل شيء لكي يتمكن من تحقيق الهدف والغاية من وجوده . فكيف يمكن ذلك ؟ لتحقيق ذلك يرأي هوبس ينبغي على الحاكم التقيد ببعض الواجبات التي بدونها لا يمكنه تحقيق الغاية من التعاقد الإجتماعي للأفراد وهي الأمن والسلام لهم . أولى هذه الواجبات أن يعمل الحاكم ليؤمن لرعاياه حرية برية بحيث لا يؤدي إلى إلحاق الضرر بالسلام وهذا يتم عبر التقليل من إصدار القوانين الغير ضرورية . فالهدف من القانون هو حماية الأفراد وتوجيههم لا تقييدهم أو تكبيلهم ومن هذه الواجبات أيضاً أن يضمن الحاكم لرعاياه المساواة أمام القانون وأمام الأعباء العامة ، والتعليم والتربية وكذلك أن يكافح البطالة ، ويأخذ العاجزين عن العمل على عاتق الدولة . وأن يتنازل لرعاياه عن ملكيات خاصة كافية ، وأن يصون هذا التوزيع للملكيات من طمع بعض الناس .

بما أن الحاكم هو صاحب الحق بإصدار القوانين ، فلا يمكن أن يقف أمامها عاجزاً ، لأنه ما من أحد يمكن أن يفرض قيداً على نفسه وهكذا يكون له

الحق بنقض أي قانون يراه مكبلاً لإرادته ومع ذلك فإنه طالما لم يشأ أن يلغيه ، فعليه أن يبقى ملتزماً بالقانون الذي يصدره

إن هذه الواجبات المترتبة على الحاكم تختلف عن الإلتزامات العادية إذ أنها لا تقابلها أية حقوق تتعلق بمصلحة الأفراد ، لأن الأفراد عندما تنازلوا عن حقوقهم فقد تخلوا عنها نهائياً وباختيارهم للحاكم السيد ولهذا فلا يحق لهم المجادلة في شرعية الأوامر والنواهي التي يصدرها

كخلاصة لآراء هوبس وأفكاره ، يمكن القول أن الحكومة القوية هي أساس وجود المجتمع والدولة وذلك لأنها لا تقوم إلا لخدمة الأفراد بما تؤمنه لهم من الأمن والسلام وبما توفره لهم من حماية لأرواحهم وممتلكاتهم

فهوبس لا يؤمن بالمنفعة العامة ولا بالإرادة العامة بل على العكس يعتقد بالمنفعة الفردية وبإرادة الحاكم الفرد وهكذا يقدم هوبس نظريته التي اعتبرت أقوى مرافعة لصالح الملكية المطلقة لمبررة تبريراً عقلياً معقلياً قائماً على الصنعة ومجردة من الهوى والدين ويمهد لمن سيلحقه من المفكرين والفلاسفة بمفكرتين أساسيتين

الأولى وهي إبراز فكرة المصلحة الشخصية للأفراد بوصفها الدافع المحرك للنشاط الإنساني والثانية هي إنهاء سلطة القانون[1]

وبهاتين الفكرتين يتخطى هوبس معطيات عصره ليمهد الطريق أمام غيره من المفكرين الذين سيتجهون بإتجاهات فكرية أكثر تحررية وأكثر ديمقراطية

(1) تاريخ الفكر السياسي د إبراهيم دسوقي أباظة ود عبد العزيز عثمان دار الجامع بيروت

الفصل الثالث

جان لوك 1632 - 1704

المبحث الأول : ظروف حياته

ولد جان لوك بعد توماس هوبس بأربع وأربعين عاماً أي في العام 1632 وترعرع خلال فترة عودة أسرة ستيورت إلى الحكم في إنكلترا عام 1660 ، لوك الذي كان متأثراً بوالده المنحاز للبرلمان في صراعه ضد السلطة الملكية ما لبث أن بدأ يبدي إنزعاجه من الصرعات الدينية الداخلية فتحول من تأييده للبرلمان إلى تأييد الملك شارل الثاني من أسرة ستيورت آملاً بتمكن أسرة ستيوارت من إعادة الاستقرار لإنكلترا

جان لوك الذي كان واهن الصحة ضعيف الصدر بسبب إصابته بالربو لم يكتف بدراساته في السياسة والعلوم الطبيعية بل انصرف لدراسة الطب حتى حصل في عام 1674 على تصريح بممارسة مهنة الطب

بصفته طبيباً تعرف إلى اللورد أشلي الذي أصبح بعد وقت قصير لكونت دوشاستبري أحد كبار رجال السياسة الإنجليز في تلك الفترة وبعد أن حرز على ثقته أصبح لوك من أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعاً بتقديره وإحترامه فشاركه مواقفه السياسية المؤيدة للملك شارل الثاني الذي هادن البرلمان وأنصاره من حزب الويغ محافظاً على استقرار الحياة السياسية في إنكلترا الذي كان يشده جان لوك

ولكن في عمرة الأحداث السياسية المعقدة في التاريخ السياسي الأنكليزي ،

تحول شارل الثاني بعد بضع سنوات من الوفاق مع البرلمان إلى الصراع معه . وأخذ الصراع بين حزب المحافظين « الثوري » ، أنصار توسيع الصلاحيات الملكية ، وبين حزب الأحرار « الويج » خصوم هذا التوسع يحتدم ، مما حدا بالكونت دوش فسبري أن يقطع علاقته بشارل الثاني بعد أن كان أحد مؤيديه المخلصين وأصبح واحداً من زعماء حزب الويج الرئيسيين ، ومعه لوك مقتفياً خطاه .

في العام 1672 حيث اشتدت حدة الصراع الحزبي المشوب بالمؤامرات التي كانت تنسب لهذا الطرف أو ذاك ، لتخدم لمصلحة الملك وأنصاره ملاحقة الهريمة بشافتسبري . فاتهم بالتآمر على الملك فحوكم وبرىء واضطر للهجرة إلى هولندا حيث توفي عام 1683 . وفي السنة نفسها كان لوك يدافع لحذر يمضي أيضاً إلى هولندا حيث قدر له أن يقضي في هذا البلد ستة سنوات انصرف خلالها لوضع مؤلفاته التي حملت منه فيلسوفاً سياسياً .

شهد لوك خلال إقامته في هولندا هجرة الكثير من بروتستانت فرنسا الخائفين من خطر الموت بعد أن ألغى لويس الرابع عشر مرسوم نانت في العام 1685 . وفي العام نفسه توفي شارل الثاني حيث أعلن شقيقه وخليفته جاك الثاني أنه كاثوليكي صميم متحدياً بهذا الاعلان عواطف عالبية الشعب الإنكليزي البروتستانتي عند ذلك بدأ لوك وهو في هولندا يزيد حقداً على أسرة ستيوارت وعلى فكرة الحق الإلهي المزعومة التي يستند إليها ملوك آل ستيورات للتحكم بمقدرات الشعب الإنكليزي ولإعادة الكاثوليكية مذهب لويس الرابع عشر إلى انكلترا . كل ذلك دفع به لأن يقطع وإلى الأبد علاقته بأسرة ستيوارت ويتعرف خلال إقامته بهولندا إلى وليم دور نج صهر جاك الثاني المتوقد بالعواطف البروتستانتية والمجسد بشخصه كل الآمال البروتستانتية الأوروبية ضد الكاثوليكية ولويس الرابع عشر .

وفي العام 1688 نزل وليم دورانج على رأس جيش قوي على شاطىء انكلترا ملبياً دعوة لأعيبة الساحقة من الشعب الأنكليزي والكنيسة الرسمية نفسها من أجل الحرية والدين البروتستانتي والبرلمان وعندما لم يلق أية مقاومة تذكر ، حسرت أسرة ستيورات المعركة نهائياً لمصلحة المذهب البروتستانتي وليرلمان الذي أعلن حقوقه وفرضها على الملك وليم دورانج في عام 1689 عاد جون لوك إلى انكلترا حاملاً معه ثروته القيمة ونعمى بها مشروعي كتابيه اللذين صنعا شهرته بعد ذلك .

لكتاب الأول بعنوانه بحث في المفهم الشرعي والكتاب الثاني بعنوانه دراسة ثانية في الحكم المدني وهو بحث يتعمق بالأصل الحقيقي للحكم المدني ومداه و غايته . ويقي لوك بقية حياته في انكلترا حتى توفي في سنة 1704 تاركاً وراءه أسس الديمقراطية الليبرالية ذات الجوهر الفردي والتي بناءً عليها أعلنت الحقوق السلبية الثابتة والغير قابلة للتصرف في بريطانيا وفي المستعمرات الأميركية المتمردة ومن ثم في فرنسا عبر ميثاقها العظيم

البند الثاني : فلسفة لوك السياسية

يمكننا تلمس اتجاهات لوك السياسية من خلال دراستيه اللتين وضعهما ما بين عامي 1671 و1690 للتعبير عما يحول في نفسه من ضرورة الدفاع عن حق الثورة والحكم الدستوري

ففي الدراسة الأولى ، حاول لوك دحض المبادىء الباطلة التي كان ينادي بها الكاتب روبرت فيلمر لمؤيد للحكم المطلق وفيها يستمد حق الملوك الإلهي في الحكم من الحق الذي منحه الله لآدم وللآباء على أبنائهم

وحول ذلك كان لوك يعتبر[1]

1 أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة كما يعتقد بعضهم أو على الأقل تنتهي هذه السلطة بعد انتهاء حاجة الأبناء لها عندما يكبرون ويصبحون بوعيهم قادرين على تحمل مسؤولياتهم

2 ـ أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست شبيهة تماماً بالعلاقة بين الأب وأبنائه .

3 ـ إنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم إلى شارل الثاني

أما في دراسته الثانية التي خصصها لوك لدراسة الحكم المدني عارضاً أفكاره السياسية من خلال الاعتقاد الذي كان قد بدأ يسود عصره ، وهو الاعتبار بأن المجتمعات السياسية ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد »

---

(1) راجع جون لوك في الحكم المدني ترجمة محمد فتحي بيروت في 1959 عن اللجنة الدولية لترجمة الروائع

أجراء الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام في سبيل الحصول على مصالح مشتركة . والاختلاف ما بين عقد هوبس ولوك هو أن هوبس اعتبر أن سلطة الحاكم يجب أن تكون مطلقة بينما عند لوك فإن سلطة الحاكم يجب أن تكون مشروطة بالثقة التي يمنحها الأفراد للحاكم مقابل تأمين الخير والأمن لهم فبالنسبة للوك الحكومة بما فيها الملك والبرلمان مسؤولة أمام الشعب ، كما أن سلطتها مقيدة بالتزام قواعد الأخلاق والتقاليد الدستورية والتعهدات التاريخية .

إذاً بقدر ما كان لوك يؤمن بأن الحكومة ضرورة لا بد منها لخدمة المصلحة العامة ، فقد كان يؤمن بأن هذه الحكومة تستمد حقوقاً من الشعب لا يمكن أن تنتزع منها طالما هي جائرة على ثقته .

البند الثالث : حالة المجتمع الطبيعي عند جان لوك

بوصفه حالة المجتمع الطبيعي انطلق لوك وعلى غرار هوبس واصفاً حالة الطبيعة على إنها حالة حرية كاملة وحالة مساواة أيضاً . وحالة الحرية هذه كحالة المساواة لا تؤديان إلى حالة حرب الكل ضد الكل كما رسم هوبس صورة مخيفة عنها . والسبب في ذلك هو أن العقل الطبيعي يعلم الناس أنه لا ينبغي لأي فرد أن يلحق ضرراً بغيره لا بحياته ولا بحريته ولا في ملكيته طالما إنهم جميعاً متساوون ومستقلون

ولكي لا يقوم أحد بالاعتداء على حقوق الآخرين أجازت الطبيعة لكل واحد أن يحمي البريء ويحافظ عليه ، ويردع المعتدين . إنه الحق الطبيعي في العقاب وهذا الحق ليس مطلقاً ولا تعسفياً ، إذ انه لا يجيز إلا العقوبات التي يمليها العقل الهادىء والضمير الصافي بشكل طبيعي . هذه العقوبات يجب أن تكون متناسبة مع الخطأ المرتكب ولا تهدف إلا التعويض عن الخسارة الناجمة عن هذا الخطأ ، والحيلولة دون حدوث خطأ مماثل في المستقبل[1]

إذا كانت حالة الطبيعة هي حالة حرية وسلام ومساواة ، فما هي الأسباب التي دفعت المجتمع للانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني ؟

هنا يحاول لوك الإيضاح بأنه وإن كان الناس في حالة الطبيعة يعيشون في حالة

---

(1) جان لوك ـ في الحكم المدني الفصل الثاني

سلام وحرية ومساواة فإنهم يبقون دائماً عرضة لبعض لمساوىء التي يمكن أن تتفاقم وتهدد مصالحهم العامة وهكذا فإن الأفراد عندما فضلوا الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي المدني ، فذلك لكي يكونوا على حال أحسن من حالة الطبيعة

ففي حالة الطبيعة يكون كل فرد السيد والقاضي في قضيته بخاصة وطالما هو كذلك فمن المحتمل ألا يراعي العدل في معالجة قضاياه ، فينحاز لمصلحته ولمصلحة أصدقائه بدافع المصلحة أو حب الذات . أو يعاقب بدافع الهوى والانتقام .

إذاً كثيرة هي الاحتمالات السيئة التي تهدد الحرية والمساواة والملكية في حالة الطبيعة إذ فحالة الطبيعة يشوبها عيب وهذا العيب ينحصر في عدم توفر وسائل تنظيمية لعلاقات الأفراد فيما بينهم مثل

1 ـ القوانين الموضوعة والموافق عليها برضى الأفراد جميعهم .
2 ـ القضاة الغير منحازين والمعروفون بحسم الخلافات بين الأفراد طبقاً للنصوص القوانين الموضوعة .
3 ـ سلطة تنفيذية قادرة على تأمين تنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاة[1] .

هذه الوسائل التنظيمية التي بإمكانها أن تحمي المصالح الخاصة للأفراد والمصالح العامة للمجتمع لا يمكن أن توجد إلا في المجتمع السياسي أي المدني وفي حال أوجدت هذه الوسائل برضى الأفراد مشتركين لتنظيم علاقاتهم في حال الطبيعة يكون قد تم التغيير أي الانتقال من حالة الطبيعة إلى حال المجتمع المدني أو السياسي . إن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم إلا برضى الأفراد ، وقبولهم الخضوع لهذه الحالة السياسية الجديدة .

برضى الأفراد لأنه لا يمكن لأية سلطة في مجتمع سياسي أن تكون مستمدة من سلطة الأب على أبنائه . والسبب هو أنه لا يوجد أية علاقة بين السلطة الأبوية والسلطة السياسية . ومن جهة ثانية لا يمكن لهذه السلطة السياسية أن تستمد من القوة والغزو ، لأن الفتوحات والغزو هم أبعد من أن يكونا أساس الحكومات وأصلها .

---

(1) نفس المرجع السابق . الفصل السابع

إذا بدون رضى الشعب لا يمكن أبداً إقامة أي شكل جديد من الحكم . وبالتالي فإن الحكم المطلق لا يمكن له أن يكون حكماً شرعياً أو لا يمكن أن يكون حكماً مدنياً .

البند الرابع : الحق الطبيعي في الملكية[1]

اعتبر لوك أن للإنسان في حالة الطبيعة حقوق طبيعية ملازمة له وهي الحق بالحياة والحرية والمساواة وأخيراً الحق في الملكية الخاصة أن هذه الحقوق الطبيعية تولد مع الإنسان وتلازمه ولذلك لا يمكن نزعها عن الإنسان أو تقييدها ، خاصة عندما نعرف بأن المجتمع المدني لا ينشأ إلا لحمايتها على أفضل حال .

إذا كان لوك يتعرض لتلك الحقوق بشكل عام فإنه أعطى اهتمامه الخاص للحق في الملكية الخاصة واعتبر أن الملكية الخاصة في حالة الطبيعة كانت ملكية مشتركة ، بمعنى أن كل فرد كان له الحق في أن يحصل على أسباب عيشه من كل ما تقدمه الطبيعة ، لأن الله وهب الأرض للبشر هبة مشتركة وبذلك يكون لوك قد عاد للاعتقاد السائد خلال القرون الوسطى والذي كان يفترض أن الملكية المشتركة هي حالة أكثر كمالاً وأكثر طبيعية من الملكية الخاصة التي لا يبرر وجودها إلا دور العقل الذي وهبه الله للبشر حيث علم الناس كيف يستخدموا الأرض خير استخدام وأسهله . حيث أن هذه السهولة تطلب شيئاً من التملك الفردي لثمار الأرض في مرحلة أولى ثم للأرض نفسها في مرحلة ثانية . وهذا التملك قائم على أساس عمل الإنسان وقدرته على الاستهلاك « يملك الإنسان ملكاً خاصاً به بقدر ما يستطيع أن يفلح ويزرع ويرعى من مساحة الأرض ، ويستطيع أن يستهلك ثمارها لأجل بقائه »[2]

هذا لتبرير للحق الطبيعي في الملكية الخاصة عبر لجهد الجسماني لمبذول من قبل الإنسان على الأرض يطرح أمامنا احتمال تأثر جان لوك بحالتين هما[3] .

1 ـ تفضيله للإنتاج الزراعي الناتج عن الملكية الخاصة على الملكية الجماعية
2 ـ المثال الذي ضربه المستعمرون الجدد في القارة الأميركية المكتشفة حديثاً

على كل حال مهما كان أصل نظرية لوك في الملكية الخاصة فقد اعتبر أن الحق

---

(1) جان لوك المرجع نفسه ـ الفصل الخامس
(2) J.J Cevalier les grands oeuvres Politiques
(3) جورج سباين تطور الفكر السياسي ص 707

في الملكية الخاصة ينشأ نمد الإنسان شخصيته إلى الأشياء التي ينتجها عبر العمل والجهد الذي يبذله إذ يبذل طاقته الذاتية على هذه الأشياء يكون قد جعلها جزءاً من نفسه

يترتب إذاً على نظرية لوك في أصل الملكية الخاصة أن الحق سابق على المجتمع البدائي أو حالة الطبيعة . وهذا يعني أن الملكية الخاصة هي حق يأتي به الإنسان في شخصه هو إلى المجتمع بمثل ما يأتي بطاقة جسمه المادية . وبالتالي فإن المجتمع لا يخلق الحق ، ولا يستطيع أن ينظمه إلا ضمن حدود معينة ، إذ أن المجتمع والحكومة لا يوجدان إلا لتنظيم عملية حمية حق الملكية الخاصة والحقوق الأخرى السابقة عليهما .

وهكذا تكون نظرية لوك قد قامت على فكرة الأنانية مثلها مثل نظرية توماس هوبس التي تتميز بأن المجتمع لا يوجد إلا لحماية الملكية الخاصة والحقوق الخاصة الأخرى التي تسبق بوجودها وجود المجتمع السياسي أو المدني بينما الخلاف الأساسي بينهما يبقى حول طبيعة المجتمع السياسي ، فبينما يتصور هوبس بأن هذا المجتمع ليس سوى خرافة وأنه لا يوجد مصلحة عامة ، نجد أن لوك قد اعتبر أن المجتمع هو حقيقة واقعة بما فيها المصلحة العامة له .

البند الخامس : العقد الإجتماعي

عندما يصف لوك حالة الطبيعة بأنها حالة يسودها الأمن والحرية والمساواة والتعاون المتبادل ، أي صفات المجتمع الطبيعي الذي لا يشوبه من عيوب سوى عيب النقص في التنظيم الدقيق والصارم لعلاقات الأفراد في حالة الطبيعة . ينطلق لوك ليشيء المجتمع المدني على أساس رضا أفراده أي العقد الإجتماعي الذي يجريه أفراد المجتمع لكي ينتقلوا إلى حالة أفضل وأكمل من حالة الطبيعة

ولتفصيل فكرته ينطلق لوك من اعتبار أن للإنسان في حالة الطبيعة نوعان من الحقوق أو السلطات الطبيعية ، ويدعوه الحالة السياسية يتخلى عنهما ورضاه لحساب المجتمع السياسي .

الحق الأول : وهو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية بالأسلوب الذي يراه مناسباً للحفاظ على بقائه وبقاء سائر البشر ولا يتخلى عن هذا

لحق للمجتمع السياسي إلا لتكون هذه السلطة الطبيعية مضبوطة ومدارة بقوانين المجتمع الموضوعة

الحق الثاني هو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية لمعاقبة الجرائم المفترضة ضد القوانين الطبيعية ، أي استخدام قوته الطبيعية لتنفيذ هذه القوانين وهو لا يتخلى عن هذا الحق إلا بقدر السلطة التنفيذية في المجتمع السياسي لكي تستخدم قوة لجماعة في تنفيذ هذه القوانين .

إذاً فالمجتمع السياسي الذي يقوم على نقائص الحالة الطبيعية لا ينشأ إلا برضى الأفراد جميعهم وهذا يعني أن السلطة المدنية التي يتمتع بها لا يمكن أن تكون شرعية ، إلا إذا كانت مستمدة من كل إنسان من حق طبيعي في حماية نفسه وملكيته وبذلك تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية اللتين يستخدمهما المجتمع السياسي لحماية الحقوق الطبيعية للأفراد وممتلكاتهم ليستا سوى السلطة الطبيعية لكل إنسان والتي عهد بها للحاكم كأفضل طريقة لحماية الحقوق التي لكل إنسان حق طبيعي فيها

هذا هو العقد الإجتماعي الأساسي الذي يجريه الأفراد متفقين متحدين للانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي الذي يتمتع بالسلطة المدنية التي لها « حق صنع القوانين مع العقوبات ، لتنظيم الملكية والمحافظة عليها ، وحق استخدام قوة الجماعة في تنفيذ أمثال هذه القوانين . . . وكل هذا في سبيل الخير العام فقط »[1] .

أما فيما يتعلق بمعقول هذا العقد الإجتماعي الأول والأساسي فهل يكوّن المجتمع السياسي فقط ؟ أم يكوّن المجتمع والحكومة كما عند هوبس ؟ فحول هذه النقطة لا يظهر لنا لوك كل الوضوح الكافي

فرأيه « الذي يحرك المجتمع هو رضى أفراده فقط ، ولكي يسير مجتمع وهو هيئة واحدة في طريق ما ، فمن الضروري أن تتحرك الهيئة في هذا الطريق الذي تحملها إليه القوة الأكبر وهي رضى الأغلبية » .

إذاً وفقاً لهذا المقطع لدى لوك يمكن لنا أن نميل للاعتقاد بأنه بعد أن يتم الانتقال

---

(1) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، ص 712

من الحالة الطبيعية إلى المجتمع السياسي المدني يمكن أن يتم عقداً إجتماعياً آخر يتم بموجبه تكوين حكومة مدنية بناء لرغبة الأكثرية . فإذا صح هذا الاعتقاد يكون لوك قد عرّض نظريته للانتقاد من جانبين ذلك لأنه من جهة يعتنق مفهوم العقد الذي يفترض وجود أفراد يتمتعون بحقوق طبيعية لا يتنازلون عن حمايتهم الذاتية لها للسلطة السياسية إلا للحفاظ عليها بشكل أفضل وهذا أساءت السلطة السياسية إليه يكون من حق المجتمع أن يحاسب حكامه ويثور عليهم . ومن جهة أخرى يعطي الأغلبية الحق في إدارة شؤون المجتمع كما تراه مناسباً من هنا إذا كانت حقوق الفرد الطبيعية لا تفصل عنه ، فحرمانه منها عن طريق الأكثرية ليس بأهون من حرمانه منها عن طريق الطغاة وكثيراً ما تكون الأكثرية طاغية ولذلك لا يوجد أي مبرر قانوني وشرعي لأن يضطر الفرد أن يتنازل عن رأيه لمجرد أن الأكثرية لا توافقه عليه .

البند السادس : المجتمع السياسي وسلطات الحكم

بمقارنة بسيطة للعقديين المشئومين لكل من المجتمع السياسي والحكومة نلاحظ بأن لوك اعتبر إقامة الحكومة السياسية وفقاً لرأي الأغلبية هو عمل أقل أهمية بكثير من إقامة المجتمع السياسي عبر موافقة مجموع الأفراد وبموجب العقد الأول والأساسي

فنشوء المجتمع السياسي يستمد وجوده وشرعيته من رضى مجموع أفراد الشعب ، بينما الحكومة وشكلها يستمدان وجودهما من رضى وموافقة الأغلبية في المجتمع

أما عن السلطات التي تنشأ مع نشوء المجتمع السياسي والحكومة فهما :

أ ـ السلطة التشريعية التي تنظم بقوانين وضعية الأساليب التي يجب اتباعها للحفاظ على المجتمع السياسي وأفراده .

ب ـ السلطة التنفيذية التي تؤمن تنفيذ القوانين الوضعية في داخل المجتمع .

ج ـ السلطة الكونفدرالية المرتبطة بالسلطة التنفيذية ، وهي التي تهتم بكل القضايا المتعلقة بالخارج مثل المعاهدات والاتفاقات والسلم والحرب .

بالرغم من أن لوك قرر وجود هذه السلطات الثلاث نلاحظ بأن هدم الموضوع ما زال يشوب آرائه حول هذا الموضوع فمن جهة أولى يلحق السلطة الكونفدرالية بالسلطة التنفيذية ولذلك لا يمكن الفصل بينهما بشكل تام[1] ومن جهة أخرى يعتبر

(1) جان لوك في الحكم المدني . الفصل الثاني عشر

أن السلطة القضائية التي تهتم بتطبيق العدالة وفقاً للقوانين التي تسنها السلطة التشريعية ممحقة بالسلطة التنفيذية

بناء عليه يمكن القول بأن لوك افترض وجود سلطتين أساسيتين هما السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . أما عن موقفه بالنسبة لكل منهما فقد افترض تفوق السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية . ذلك لأن القانون الوضعي الأول والأساسي والمقصود به العقد الإجتماعي الأول هو الذي ينشىء السلطة التشريعية ، التي يجب أن تعمل للحفاظ على المجتمع مثلها مثل كل القوانين الأساسية في الطبيعة فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا ، وروح الهيئة السياسية التي يستمد منها أعضاء الدولة كل ما هو ضروري لهم ولسعادتهم . وهي سلطة ذات سيادة لأنه لا مفر منها للسلطة التي تريد وضع القانون ، وبالتالي هي سلطة مقدسة لأنه لا يمكن أن تسلب من الذين سلمت إليهم .

إذا كانت السلطة التشريعية تتمتع بتلك الصفات لتحقيق كل ما يقتضيه الخير العام في المجتمع السياسي ، فهذا يعني أن السلطة التشريعية لا يمكن لها أبداً :

1 ـ أن تكون سلطة تعسفية حيال الشعب وأملاكه ، ذلك لأن الشعب الذي أنشأها لا يملك تلك السلطة التعسفية لا على نفسه ولا على غيره . إذا السلطة التشريعية لا يمكن أن تملك سلطة لا يملكها أي واحد من أولئك الذين أنشأوها بتشكيلهم المجتمع

2 ـ أن تفوض سلطتها بسن القوانين لأية هيئة أخرى ما دام المجتمع هو نفسه الذي وضع فيها هذه السلطة

3 ـ أن تتخلى عن ثقة المجتمع بها ، وذلك لأنها إذا ما تصرفت بما يتعارض مع الثقة التي وضعت فيها ، يصبح من حق المجتمع الذي يملك السلطة العليا التخلي عنها وتغييرها

4 ـ أن تنزع ملكيات الأفراد بدون رضاهم وقبولهم

إذا كان جان لوك يقر بتفوق السلطة التشريعية فهذا لا يعني أن السلطة التنفيذية يجب أن تكون خاضعة للسلطة التشريعية ومعدة لأوامرها بل من الأفضل للمجتمع أن يترك لها قدراً من الصلاحيات للنظر في الأمور التي لم يتوقعها المشرع عند وضع

القوانين ومن جهة ثانية عندما يكون التقيد الدقيق والصارم بالقوانين كفيلاً بتجنب الضرر بالمصلحة والخير العام .

يعتبر لوك بأنه من المتوجب عدم جمع السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد واحدة والسبب الأول في ذلك هو أن السلطة التنفيذية يجب أن تكون قائمة دوماً من أجل تنفيذ القوانين ، بينما السلطة التشريعية فلا حاجة لأن تكون قائمة دوماً . فمن غير الضروري دائماً وضع القوانين ، بينما من الضروري الاستمرار دائماً بتنفيذ القوانين

أما السبب الثاني فيعود إلى أن جمع السلطتين بيد واحدة ، من شأنه أن يشجع على إساءة استخدامهما

البند السابع : حق الشعب في الثورة

بما أن الغاية من وجود المجتمع السياسي حماية أرواح الأفراد وملكياتهم ، وبما أن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا على أساس رضى الأفراد جميعهم وموافقتهم للتنازل عن بعض حقوقهم للحكومة التي ستقوم مقامهم ، يمكن اعتبار أن الحكومة المدنية ليست سوى وكيلة على الواجبات الملقاة على عاتقها في سبيل الصالح العام ورفاهية المجتمع .

إذاً السلطة ما هي إلا وديعة بيد الحكومة تستخدمها في سبيل الخير العام فإذا تصرف الحكم تصرفاً مخالفاً لشروط الوديعة أي الحفاظ على المصلحة العامة ، فيصبح من حق الشعب سحب ثقته وبالتالي وديعته ويكون بذلك يستعيد سيادته الأولية ليستودعها من يراه أهلاً لها من جديد .

من هذه الأسس يتوضح لنا الغرض الذي كان يهدف إليه لوك وهو الدفاع عن حق الثورة أو حق الشعب في مقاومة الطغيان . أي أنه في حال خيانة الحكومة المدنية للأمانة الملقاة على عاتقها من قبل الشعب ، يحق للشعب باسترداد تلك الأمانة ووضعها من جديد في أيد أخرى جديرة بثقته

ولدعم حجته هذه حاول أخذ أمثلته من المجتمع الإنكليزي حيث اعتبر أن المجتمع الإنكليزي والحكومة الانكليزية شيئان مختلفان فالحكومة موجودة لخير المجتمع وبما أنه كذلك فعندما تعرض الحكومة المصالح الإجتماعية للتهديد بشكل خطير يحق عندها للشعب بتغييرها . وهذه الحجة حاول لوك تطبيقها على الحق الذي

يمكن الظفر به عن طريق الغزو عندما حاول لوك أن يفرق بين الحرب العادلة وغير العادلة فالنسبة للوك لا يمكن لأي معتد أن يكسب أي حق ، وحتى المنتصر في حرب عادلة لا يستطيع أبداً أن يكتسب حقاً يتعارض مع حق المغلوبين ، في حريتهم وملكيتهم .

هذه الحجة يمكن اعتبارها موجهة ضد أية نظرية ترى أن الحكومة يمكن أن تستمد سلطة عادلة من مجرد الغزو أو النجاح في استخدام القوة إذ يمكن اعتبار المبدأ الذي تقوم عليه حجة لوك هو أن الصلاحية الأخلاقية والقوة شيئان مختلفان ، بحيث أن القوة لا يمكن أن تولد الصلاحية الأخلاقية . ومن ثم لا يمكن تبرير حكومة تبدأ عن طريق القوة ، بمثل ما لا يمكن تبرير جميع الحكومات إلا بإعتراف بها بالحقوق الأخلاقية الكامنة في الأفراد والمجتمعات ودعمها

من كل ذلك يتبين لنا أن لوك كان يؤيد الشعوب في مقاومة الطغيان ويبرر الثورة مع أنه لم يصل في أفكاره لاعطاء الشعب سلطة كاملة في حكم نفسه بنفسه مثل جان جاك روسو - بصير الممارسة الديمقراطية المباشرة بل أعطى الشعب الحق في تغيير الحكومة عندما تخون الأمانة فقط . أما إذا بقيت حريصة على تأدية مهامها وفقاً للمصلحة العامة ، فينبغي عندئذ أن تبقى قائمة لتنفيذ القوانين .

هذه هي أهم الأفكار التي انصبت عليها نظرية لوك السياسية والتي كان لها الأثر الكبير في تاريخ الفكر السياسي الحديث ، لما قدمته من أسس وقواعد لمفهوم الديمقراطية الليبرالية ، التي ظهرت على أساسه اعلانات حقوق الإنسان خلال الثورتين العظيمتين الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية

الباب الثالث

عصر التنوير وبروز الفلسفة الفردية[1]

كانت الثورة الإنكليزية عام 1688 ونشر مؤلفات جان لوك يشكلان خاتمة الفترة التي شهدت العلمنة السياسية الخلاقة في انكلترا ، وتبع ذلك فترة من الهدوء والركود ، وأصبح الفكر السياسي الانكليزي ذا طابع محافظ وراضياً بشكل عام عن الأوضاع القائمة في البلاد ، إذ برغم أن نظام الحكم كان يخدم مصالح طبقية معينة ويشيع فيه الفساد ، فقد كان يعتبر ليبرالياً وأفضل بكثير من نظم الحكم التي كانت سائدة في بقية الدول الأوروبية الأخرى

بناء لذلك فقد انتقل مركز الثقل في مجال النظرية السياسية إلى فرنسا منذ أواخر القرن السابع عشر إلى ما قبيل الثورة الفرنسية وكان هذا نتيجة نشأت من جراء سياسة لويس الرابع عشر التي أسفرت عن الانزلال الخارجي وعن التدهور الداخلي حتى شارفت البلاد على الإفلاس ولم يقف الأمر بالفلاسفة والكتاب عند حد معالجة الجانب السياسي ، وإنما امتد إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية ، ومن هنا اعتبرت الثورة الفرنسية ثورة سياسية واجتماعية في آن واحد

لقد كان نقد الحكم المطلق في فرنسا يحتاج إلى فلسفة ما ، وهنا كانت الفلسفة

---

(1) راجع جورج سباين ترجمة علي إبراهيم السيد الكتاب الرابع .

الانكليزية في متناول اليد ، وأصبحت أفكار لوك الأساس الذي تبنى عليه حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر وكانت المبادىء التي يقوم عليها الاتجاه الجديد بسيطة جداً ، فالمفروض أن قانون الطبيعة أو قانون العقل يعرف أسساً صالحاً للحياة ، وجوهر هذا القانون هو المصلحة الشخصية المستنيرة ، ولكن المصلحة الشخصية المستنيرة يجب أن تؤدي إلى خير المجموع . إذن فالحكومات موجودة لتدعيم الحرية والأمن والتمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية ، وعلى ذلك يجب أن يهدف الاصلاح إلى تحقيق قيام حكم تمثيلي مسؤول وإلى الحد من المساوىء والطغيان ، والغاء الاحتكار والامتياز . ويمكن القول بشكل عام أن حركة الفكر السياسي الفرنسية شددت على فكرة القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية ، وعلى المصلحة الذاتية المستنيرة وبذلك تكون قد أعلت شأن المذهب الفردي

إذاً يمكن القول أن النظرية السياسية في القرن الثامن عشر بدأت تأخذ مركزها في فرنسا ، كما أنها بلغت ذروة نموها خلال عهد لويس الرابع عشر القائم على الملكية المطلقة والمبنية على الحق الإلهي التوريثي . وذلك لأن السنوات الثلاثون من حكم لويس الرابع عشر قد تميزت بانحلال متزايد . فبعد فترة من المجد العسكري الذي شهدته فرنسا ، اقترف لويس خطيئة الغش الرئيسية ، ذلك أن طموحه جعل كل أوروبا تقف صفاً واحداً ضده ، وانتهت حفلاته المتشامخة للغزو بالاذلال ، ودفعت نفقات حملاته البلاد إلى حافة الإفلاس ، وأشاعت الضرائب الجائرة والتي تفتقر إلى المساواة ، الفقر في طول البلاد وعرضها ولم تكن الشكوى محصورة في المواطن العادي بل تعدته إلى طبقة النبلاء ومروراً بالطبقة الوسطى ،التي بدأت ترى بالنظام القائم عدواً وعائقاً لتطورها . وكانت أهم مظاهر الحياة الإجتماعية السائدة والتي تدعو لتململ والرفض في المجتمع هي :

أولاً : نظام الامتيازات المجحف بسواد الشعب الذي كان يمثل اقسام المجتمع فبفضله كان الأشراف يستأثرون بأرفع مناصب الدولة مدنية كانت أم عسكرية ، ويعفون مع ذلك من أعباء الضرائب ، وكانت لهم إلى جانب ذلك عدة حقوق وامتيازات أخرى من بقايا النظام الاقطاعي كحق الصيد في مرروعات الأهالي ، وحق القصاء بين المزارعين ، وتقاضي نصيباً معيناً من المحلال أو عدداً معيناً من العنم والطيور كل عام فضلاً عن بقية أخرى من التقييدات على المزارعين بالرغم من أن الأشراف لم يعد لهم الدور الذي

كان لهم قبلاً وحيث أصبحوا يعيشون الترف والبطالة حول قصر الملك في باريس وفرساي

ثانياً . لكنيسة التي كان لها ثروة طائلة من دخل الأراضي الموقوفة التي كانت تبلغ خمس أراضي فرنسا وقد تمتعت أملاك الكنيسة ورجالها بكثير من الامتيازات فأموالها معفاة من الضرائب إلا فيما عدا إعانات اختيارية تقدمها من وقت لآخر ، هذ إلى جانب دخل كبير من الأموال التي كانت تفرض على العامة وخدمهم . هذه الأموال الطائلة لم تكن لتنفق في معاونة الفقراء والمعوزين كما كان الغرض المقصود منها أولاً ، بل تمتع بإنفاقها كبار رجال الكنيسة الذين كانوا يعيشون في ترف دونه ترف كبار الأشراف .

ثالثاً : حرمان النبلاء من السلطة السياسية ، إذ بالرغم من كل الإمتيازات التي كانت لهم إلا أن الملوك حاولوا دائماً الحؤول دون حصول النبلاء على أية زعامة سياسية وهذا ما كان يحمل الكثيرين منهم يعملون بكل الوسائل للحصول على المراكز بالتقرب والتودد من الملك وحبك المؤامرات ضد بعضهم بعضاً ، مما كان يحمل منهم بالنتيجة معارضين لسلطات الملك المطلقة

رابعاً . لنظام الزراعي لم يكن يهيء للمزارعين الفرنسيين فرصة تكوين رؤوس الأموال ، بعكس الحال في إنكلترا إذ أن سيطرة الأشراف والنظام المالي والضرائبي كان يمنع من تكوين رأس مال كبير .

خامساً : نظام الضرائب العادحة التي كانت سائدة في ذلك العصر وما يقترن بها من عدم مساواة وإرهاق للمواطنين والتي كانت في النهاية تقع على عاتق المواطنين العامة . هذ إلى جانب تعسف الجباة في التقدير وتعسفهم في توزيع الضريبة ، وكانت الضرائب تزاد تبعاً لتزايد حاجة الحكم لها ، وكانت الضرائب تزد اتباعاً لتزايد حاجة الحكم لها ، وكانت الحكومة تحتكر تجارة الملح وترغم كل فرد صغير أو كبير على شراء قدر معين حتى ولو لم يكن لديهم الخبز اللازم لأود حياتهم .

سادساً . لطبقة الوسطى التي كانت منتشرة في المدن على عكس الحال في انكلترا . وكانت تنظر إلى النبلاء ورجال الكنيسة نظرة احتقار وتعتبرهم

طفيليات مزحرفة بامتيازات اجتماعية واعفاءات من الأعباء الضريبية . هذه الطبقة الوسطى ثبت ترى في امتيازات النبلاء ورجال الكنيسة ونظام الضرائب تقييداً لحرية العمل الصناعي والتجاري . وكانت ترى في الأوضاع السائدة وخاصة نظام الحماية قضاء على إمكانية تطورها إلى جانب أنها كانت ترى نفسها أحق في الإمتيازات والمراكز لعلو في الدولة لأنها تملك الثروة والعلم الضروريان لإدارة دفة الحكم والإدارة في الدولة .

ضمن هذه الظروف المتعددة من المظاهر الإجتماعية والاقتصادية والسياسية ظهرت في فرنسا طائفة من الكتاب ،الذين وجدوا ضرورة تقويض الدعائم التي يقوم عليها النظام والتي تتركز أساساً بالحكم المطلق وعدم المساواة في أمور المجتمع ، وعدم التسامح في شؤون الدين ، ونظام الحماية في عالم الاقتصاد . ولذا أخذ الاقتصاديون بالدعوة أنه لا سبيل لعلاج الكساد نظاهر في التجارة والانتاج إلا باتباع مبدأ الحرية والقضاء على القيود الصناعية والتجارية . كما ذهب السياسيون إلى أن نظام الامتيازات والحكم المطلق يناقض مبادىء الإخاء الإنساني والقواعد التي قامت عليها الحكومات ، وهي ضمان الحرية والمساواة ، وإنه لا مناص من إعادة تلك الحقوق الطبيعية للأمة حتى يقوم نظام لحكم في البلاد على أساس وطيد . وقد كان لكتابات لوك أثر كبير في المجتمع الفرنسي إن كان من ناحية الفرد العادي أو من ناحية رجال الأعمال أو من ناحية الكتاب السياسيين الذين وجدوا في نظريته الدعم والسند في دعوتهم للقضاء على الأوضاع السائدة . لقد كان نقد الحكم المطلق في حاجة ملحة إلى فلسفة ما ، وكانت الفلسفة الإنكليزية في عصر الثورات حاضرة وفي متناول اليد . ففي القرن السابع عشر حيث أبدعت الفلسفة الإنكليزية ، كانت الفلسفة والعلوم الفرنسية منطوية على نفسها نسبياً ، وفي القرن الثامن عشر كانت أن حلت فلسفة لوك وعلوم نيوتن كأساس للمنطلقات الجديدة

إن عهد الملكية المطلقة في فرنسا والذي قضى على كل التقاليد والمؤسسات السياسية السابقة لم يستطع أن يوجد بالممارسة أي تقليد جديد مواز للتقليد السياسي البرلماني في إنكلترا ، ولم يستطع الكتاب الفرنسيون اللجوء إلى ماضي بلادهم السياسي ليوجدوا نوعاً من التطور المنشود وبديل للحكم المطلق . لقد وجدوا بالفكر وبالنظام السياسي الإنكليزي القاعدة لمنطلقهم نحو عهد جديد لفرنسا . وكنتيجة

لأفكار هوبس ولوك أصبح مضمون قانون الطبيعة في جوهره ، مصلحة شخصية مستنيرة ولكن بسبب الانسجام المتأصل في الطبيعة كان المظنون أن أية مصلحة شخصية مستنيرة حقيقية تؤدي إلى خير الجميع وطبقاً لهذه المبادىء ساد الاعتقاد بأن الحكومات لا توجد إلا لدعم الحرية والأمن وضمان التمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية. ومن ثم يجب أن يهدف الإصلاح السياسي إلى تحقيق قيام حكم مسؤول ، وحمله حكماً تمثيلياً ، والحد من المساوىء والطغيان ، وبناء الاحتكار والامتياز ، بمعنى آخر يجب أن يهدف إلى خلق مجتمع يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هما مفاتيح السلطة والجاه .

لقد كانت ظروف فرنسا الإجتماعية والسياسية والاقتصادية مؤثرة على الاتجاه المنهجي الفرنسي في القرن الثامن عشر إلى جانب التأثيرات التي ولدتها العلوم الطبيعية ، ولذلك فإن الفكر الفرنسي لم يعتمد اعتماداً مطلقاً على فلسفة القانون الطبيعي لثورة بل أعطاه نفساً جديداً عقلانياً متطوراً فتأثير العلوم الطبيعية إكتشافاتها كان كبيراً . وكان ما يميز الفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر هو **الاعتقاد في إمكانية السعادة والتقدم في ظل توجيه نور العقل لأنه لم يعد شيء بعيد المنال عن قوته** وقد استعمل الفلاسفة سلاح النقد العقلي لإعلان كل الحير في الحرية ، وسعوا بوعي تام إلى التخلص من كل ما عساه يحد من الشخصية الفردية في أن تصنع شروطها الخاصة مع الحياة في هذه الأجواء العامة انطلق الفكر بالأراء الجديدة بادياً لمسة لمسة في التحضير غير الإرادي للثورة التي انطلقت عام 1789 لتدك معاقل الملكية المطلقة ، ولتكون التجربة الثورية الفرنسية مثار لأكثر الأمم والشعوب في تحررها .

ولا يجب طبعاً، أن نعتبر الفلاسفة جماعة منظمة من الرجال الذين يشتركون في مجموعة عامة من الأفكار الجديدة ، كما لا يجب أن نتصور أن تأثيرهم كان أكثر من تأثير متناثر في طابعه ، مما كان يريده فولتير كان يختلف كثيراً عن المثل العليا لروسو ثم أن هوبخ وهلفتيوس يشاركان فولتير في الكثير من وجهة نظره ، ولكن لا برنامجهما ولا طرقهما تتفق مع برنامجه وطرقه . ولذلك كان من الطبيعي أن تتم دراسة كل فيلسوف أو مفكر على حده مع المحاولة الدائمة للمقارنة فيما بينهم ولذا سيكون هذا الفصل المخصص لمدرسة الفردية الفرنسية حصراً على كل من مونتسكيو وفولتير وهلفتيوس وهولباخ وروسو .

الفصل الأول

مونتسكيو 1689 - 1755

البند الأول . حياته

ولد مونتسكيو عام 1689 من أسرة غنية تنتمي إلى طبقة النبلاء البرلمانية في مقاطعة بورد دو فرنسية بعد اتمامه دراسته الثانوية انصرف للدراسات القانونية وعند بلوغه السابعة والعشرين من العمر احتل مركز رئيس برلمان مدينة بوردو الذي بقي فيه حوالي العشر سنوات خلال اشغاله بهذا المركز البرلماني أظهر مونتسكيو اهتماماً خاصاً بدراسة الفيزياء ، والفلسفة الأخلاقية والتاريخ واعداد الأبحاث العلمية في عام 1721 صدر مؤلفه الأول الرسائل الفارسية الذي لاقي نجاحاً واسعاً مما فتح باب الشهرة أمام مونتسكيو بعد تخليه عن منصبه كبرلماني ، قام مونتسكيو بجولة طويلة استغرقت ثلاثة أعوام زار خلالها إيطاليا والنمسا ، والمجر ، وسويسرا ، والبلدان الواطئة وانكلترا ، حاول خلالها أن يدرس أشكال الحكم المختلفة وعادات الشعوب وتقاليدها وتأثير البيئة على عادات وتقاليد السكان . وبعد عودته إلى فرنسا بدأ مونتسكيو يستخلص العبر لملاحظاته التي كونها خلال جولته الطويلة وبالفعل في عام 1734 نشر مؤلفه الثاني الذي أطلق عليه اسم أسباب عظمة الرومان وسقوطهم وفي عام 1748 نشر كتابه الخالد روح القوانين الذي يتضمن معظم الخطوط الرئيسية لفلسفة مونتسكيو السياسية

في مطلع كتابه روح القوانين يقول مونتسكيو : « عندما تركت المدرسة وضع إنسان بين يدي كتاباً عن القانون لأبحث فيها عن روح القوانين » وبالفعل هذا ما أثار اهتمامه للبحث في روح القوانين ووضع كتابه الشهير الذي يشكل خلاصة أبحاث

لسنوات عدة وحصيلة لتأملات تاريخية وسياسية مهمة فهذا الكتاب يتضمن مجموعة كبيرة من الحكم والأقوال المأثورة التي جمعت في كتب مقسمة إلى فصول . أما مواضيعه فمتنوعة للغاية منها ما يتعلق بقضايا نظرية الدولة الكبرى ، وأخرى تتعلق بالبحث في العقوبات ، بوسائل الإدارة في الدولة ، بالحرية والأمن ، بعلاقة القوانين بمشكلة الدفاع عن الوطن ، بتأثير العوامل الفيزيولوجية من أرض ومناخ على الحياة البشرية والدستورية ، بعلاقة القوانين بالسلوك ، بعلاقة القوانين بعدد السكان ولدين الخ

وهكذا يمكن وصف هذا المؤلف بأنه موسوعة ثانوية لما يحتويه من مواضيع مختلفة ، ولفقدان وحدة الموضوع .

ما يظهر حباً في روح الشرائع هو أن مونتسكيو حاول نتيجة الجولة الطويلة التي قام بها في دول عديدة أن يستنتج الخلاصة التالية وهي أن المجتمعات لا يمكن أن تتكون وتطهر بصورتها العفوية أو الاعتباطية . بالعكس فإن تكونها وظهورها يخضع لقوانين ثابتة لا تتغير . ذلك أن تاريخ أي أمة من الأمم لا يعكس إلا حالة من حالات تأثير هذه القوانين الثابتة عليها من هنا حاول مونتسكيو أن يشرح ويفسر طبيعة الأنظمة السياسية ومؤسساتها الإجتماعية القائمة لدى مختلف الأمم من خلال تأثير هذه القوانين العامة عليها .

في الواقع يحاول مونتسكيو أن يعبر عن فكرة وجود قوانين عامة تتحكم بظواهر الطبيعة والحياة الإجتماعية فهذه القوانين كما يعرفها مونتسكيو « هي العلاقات الإلزامية النابعة من طبيعة الأشياء » ومن الواضح هنا أن هذا التعريف يكسب القوانين طابع المعيار الأخلاقي للحياة الإجتماعية وطابع تحديد العلاقات الإجتماعية السليمة التي يجب أن تسود في المجتمع بالرغم من هذا التعريف الذي يشوبه بعض الغموض للقانون ينصرف مونتسكيو للقول بأن هذه القوانين وإن كانت عامة تحكم شعوب الأرض قاطبة فإنه لا يمكن أن تكون هي نفسها في كل مجتمع بل تختلف وفقاً للظروف الخاصة لكل مجتمع ولشرح وجهة نظره هذه يعتبر بأن البشر عندما خرجوا من الحالة الطبيعية تخلوا عن استقلالهم الطبيعي ليعيشوا تحت سلطان القوانين السياسية ، وتخلوا عن مشاعية الثروات الطبيعية ليعيشوا تحت سلطة القوانين المدنية التي لا تتفق إلا مع العقل الذي يحكم شعوب الأرض قاطبة وبما أن قوانين مجتمع

ما هي إلا حالة من الحالات الخاصة لتطبيق العقل البشري ، وبما أن شروط وظروف حياة الأمم تختلف وتتباين وفقاً لطابعها المميز ، فإن لتنوع في القوانين وأشكال الحكم يصبح أمراً طبيعياً لا جدال فيه ، إذ نادراً ما تكون قوانين أمة معينة مناسبة لأمة أخرى

إن فكرة تنوع القوانين وفقاً للظروف الخاصة بكل مجتمع كما حاول أن يشرحها مونتسكيو تنفي إمكانية وجود نظام شمولي من القوانين الطبيعية الملائمة لكل طرف ومكان . ففي كل حالة من الحالات الخاصة لا تكون القوانين أقرب ملائمة للطبيعة إلا إذا كانت منسجمة أكثر من غيرها مع الطابع المميز والخاص للأمة المعينة . إذا يستنتج من ذلك أن مونتسكيو يرى في كل شكل من أشكال الدولة وفي القوانين المحددة لطبيعة مؤسساتها الإجتماعية ، النتيجة الطبيعية لشروط المميزة للأمة فإذا تغيرت هذه الشروط ، تغير شكل الدولة وقوانينها

أما عن العوامل المحددة لتلك الشروط المميزة لكل أمة فإنها تتمثل بالعوامل الطبيعة أي المناخ والطوبوغرافيا والأرض من جهة ، والعوامل الإجتماعية المحددة لسلوك الناس في مجتمع معين من جهة أخرى .

في ما يتعلق بالعوامل الطبيعية يرى مونتسكيو أنها تلعب دوراً كبيراً في تحديد طبيعة القوانين وأشكال الحكم والعقلية القومية والفنون والتقاليد والعادات التي تتحدد في السمات القومية للمجتمع وهكذا يكون سكان المناطق الباردة رجالاً يتميزون بالقوة والرجولة بينما سكان المناطق الحارة ضعاف البنية وجبناء[1]

كذلك مساحة الدولة الجغرافية تحدد شكل الحكم فالنظام الجمهوري يتناسب مع المساحات الصغيرة والنظام الملكي يتناسب مع المساحات المتوسطة ، والنظام الإستبدادي مع المساحات الشاسعة[2]

وأخيراً عامل طبيعة الأرض الذي يحدد طبيعة العقلية القومية وحيثما تكون الأرض مؤاتية للزراعة تسود عقلية الخضوع والتبعية بينما عقلية التطلع للحرية والتعلق بها تسود في المناطق التي لا تمارس الزراعة[3]

---

(1) ف فولجين فلسفة الأنوار ترجمة هريت عبودي ، ص 52

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه

غير أن الروح العامة للأمة لا تتحدد فقط بالعوامل الطبيعية بل تشترك بتحديدها العوامل الإجتماعية السائدة في مجتمع معين وهذه العوامل تتمثل إضافة للمناخ بالدين ، وشكل الحكم ، وأحداث الماضي ، والعادات ، والتقاليد ، وآداب السلوك . هكذا إذاً يكون هناك نوع من الإتساق بين مختلف العوامل الطبيعية والعوامل الإجتماعية لتكوين الروح العامة للأمة التي هي روح لقوانين .

البند الثاني : أشكال نظم الحكم

بعد دراسة لأشكال نظم الحكم والخصائص المميزة لكل شكل منها ، صنف مونتسكيو أشكال الحكم إلى ثلاثة أشكال رئيسية هي : الحكم الجمهوري والحكم الملكي وأخيراً الحكم الإستبدادي . والحكم الجمهوري يمكن أن تكون له صفتان . صفة الحكم الجمهوري الديمقراطي عندما تكون السلطة العليا بيد الشعب هذا من جهة ومن جهة ثانية صفة الحكم الجمهوري الأرستقراطي عندما تكون السلطة العليا محصورة بيد فئة قليلة من الشعب .

أما الحكم الملكي فإن ما يميزه هو أن السلطة العليا تمارس من قبل فرد واحد هو الملك ولكن في ظل دستور وقوانين أما ما يميز نظام الحكم الإستبدادي هو أن السلطة العليا تمارس من قبل فرد واحد ولكن وفقاً لأهوائه ورغبته دون التقيد بقواعد أو قوانين وبذلك يكون الحكم الإستبدادي من أسوأ وأخطر أشكال الحكم ، فلا الأخلاق ولا المناخات تستطيع أن تقف في وجه ممارساته الإستبدادية . أمام هذا الشكل من الحكم الإستبدادي السيء والخطر يحاول مونتسكيو أن يصفي بعض السمات التي تستحق التأييد والتقدير على شكلي الحكم الجمهوري والملكي ويعتبرهما أنظمة حكم معتدلة ، والاعتدال بطبعه يتسم بالإيجابية كما أن الانتقال من شكل لآخر من هذين الشكلين لا يشكل خطراً يهدد كيان وأمن الدولة .

إذا كان مونتسكيو يهاجم الحكم الإستبدادي ويمتدح الحكم الجمهوري والملكي ، فقد حاول أن يربط كل شكل من أشكال الحكم هذه بمبدأ خاص أو بقوة محركة يستمد منها شكل الحكم قوته . وبذلك يكون مبدأ الحكم الجمهوري هو الفضيلة السياسية أي حب الوطن وقوانينه ، والاستعداد للتضحية بالذات من أجلهما . ووجود الحكم الجمهوري مرهون بوجود هذا المبدأ النبيل[1] .

(1) جان جاك شيفالييه آمهات الكتب السياسية من ميكافيللي إلى أيامنا ترجمه للعربية جورج صدقي ، ص 193

أما مبدأ الحكم الملكي فيكمن بالشرف أي في الحكم المسبق لكل شخص ولكل ظرف إجتماعي والمتصل بالمرتبة الإجتماعية وبالولادة وهذا ما يستثير لدى كبار العسكريين وأصحاب المراتب الإجتماعية العليا والامتيازات الإحساس بالشرف[1] . أما في ما يتعلق بمبدأ الحكم الإستبدادي فإنه يكمن في خوف الرعايا وخضوعهم أمام سلطة الحاكم المستبد

وإذا كان مونتسكيو يهاجم الحكم الإستبدادي فإن نظره كان يتجه باتجاه حكم لويس الرابع عشر المستبد الذي قضى على السلطات المحلية والبرلمانات وعلى سلطة النبلاء وإمتيازاتهم . ولذلك كان تفصيله ينحصر بين النظامين الجمهوري بصفتيه الديمقراطية والأرستقراطية والملكي .

بالرغم من هذا التفصيل فقد كان مونتسكيو يعتبر أن النظام الجمهوري المثالي هو النظام المتميز بالإعتدال والفضائل المدنية التي كانت تميز الجمهوريات الرومانية والأغريقية . هذا الشكل من الحكم الجمهوري المثالي الذي أعجب به مونتسكيو ، يتمثل من ناحية أولى بالجمهورية الديمقراطية النسبية أي التي لا تسمح للفئات الدنيا الجاهلة من إستلام مقادير السلطة لعدم أهليتها لذلك بل بأكبر عدد ممكن من الفئات الواعية وبالجمهورية الأرستقراطية الفضلى التي تسعى للتقرب أكثر ما يكون للديمقراطية وذلك بإشراك أكبر عدد ممكن من الشعب بإدارة الشؤون العامة

ولكن خوفاً من عدم تمكن الحكم الجمهوري الحفاظ على صفة الاعتدال يتجه مونتسكيو لتبيان محاسن الحكم الملكي الذي يحكم بمقتضى قوانين أساسية وثابتة تشكل حائلاً أمام الميل للسلطة الإستبدادية . ولكن تقيد الملك بهذه القوانين يفترض وجود سلطات وسيطة تمر سلطة الملك من خلالها . فإذا انعدمت هذه السلطات لا يبقى في الدولة سوى الإرادة الكيفية للملك وحده . أما تلك السلطات الوسيطة التي تشكل عائقاً بوجه الإستبداد ، فتتمثل بسلطة طبقة النبلاء وسلطة رجال الدين وسلطة المدن هكذا تكون نظرية مونتسكيو حول السلطات الوسيطة تشكل من جهته نوعاً من التبرير للإمتيازات التي يمنحها النظام الملكي للطبقات الإجتماعية المهيمنة في

---

(1) لا يقصد بالشرف المعنى المعروف للكلمة بل النخوة والطموح والقيام بالأعمال العظيمة التي تتناسب مع المرتبة الاجتماعية والعسكرية لصاحبها

المجتمع الإقطاعي . لأنه بزوال هذه السلطات الوسيطة وامتيازاتها يبدأ الحكم الملكي بالإنحلال والتوجه باتجاه الاستبداد

« فإن لم يكن هنالك ملك ، فلن تكون هنالك طبقة نبلاء . وإن لم تكن هنالك طبقة نبلاء ، فلن يكون هنالك ملك ، وإنما سيكون هنالك طاغية مستبد »[1]

من هذا المنظار يحاول مونتسكيو أن يبرهن أن الممارسة السياسية الإستبدادية للويس الرابع عشر أنزلت بنظره ضرراً بليغاً بأسس النظام الملكي وركائزه . فكتب بهذا الصدد يقول . « تضيع الملكية وتهلك عندما يستدعي العاهل ، الذي يبيط كل شيء بشخصه[2] ، الدولة لعاصمته ، والعاصمة إلى بلاطه والبلاط إلى شخصه . الواضح من هذا القول أن مونتسكيو كان يقصد بكلامه عهد لويس الرابع عشر الاستبدادي الذي قضى على الحكم المحلي والبرلمانات وعلى سلطة النبلاء وإمتيازاتهم .

بالرغم من هذا العلاج للحكم الملكي لحمايته من الوقوع في الإستبداد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن الحكم الملكي هو شكل الحكم الوحيد والأنسب والأفضل للدول الأوروبية الكبرى . فإذا كان الحكم الجمهوري عبارة عن صورة طوباوية جميلة فإن الملكية مهما أحيطت بالضمانات الممكنة ضد الاستبداد تبقى معرضة للوقوع فيه ولذلك فهناك نظام أفضل في نظر مونتسكيو هو النظام القائم في انكلترا والمجاور للمجتمع الفرنسي . هذا النظام الذي يسميه مونتسكيو جمهورية متخفية خلف غلالة الملكية ، كان بإمكانه تحقيق وتوفير الغرض من وجوده هذا الغرض المفتقد في فرنسا والذي كان يتطلع مونتسكيو إليه هو الحرية السياسية .

البند الثالث : نظرية فصل السلطات

لا شك أن أهمية مونتسكيو السياسية تكمن باعتقاده وباقتناعه بأن النظام الانكليزي هو السبيل لتحقيق الحرية السياسية التي تتوقف عليها كل الحريات الأخرى مثل حرية الفكر والعقيدة والتملك ذلك أن إقامته في انكلترا ودراسته لطبيعة النظام الدستوري القائم فيها زادا من كراهيته للنظام الاستبدادي القائم في فرنسا وغير من

---

(1) ف. فولغين فلسفة الأنوار ترجمة هربيت عبودي دار الطليعة ، ص 60

(2) ف. فولغين فلسفة الأنوار ترجمة هربيت عبودي دار الطليعة ، ص 60

مفاهيمه السابقة حول العصبة والشرف كمبادىء للأنظمة التي يمكن العمل بها ، ليستوحي طريق العلاج من الاستبداد الخبيث في فرنسا . وهذا العلاج المستوحى من طبيعة النظام الانكليزي والذي تتوقف عليه الحرية السياسية يكمن في نظرية فصل السلطات التي جعل منها مونتسكيو عقيدة جوهرية تتبع منها الدساتير الحرة وبالتالي الحريات السياسية

إن الحرية السياسية التي ينادي مونتسكيو بها ، لا تعني حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية بل تعني الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين . ذلك لأنه لو أبيح لكل مواطن أن ينتهك القوانين ويتحدوها لما بقيت هنالك حرية ، ولأن جميع المواطنين سيتحدون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم ولا تتوفر الحرية السياسية إلا حين لا تنقصها تجاوزات السلطة وكي لا تتجاوز السلطة حدودها لا بد أن تكون السلطة كابحاً للسلطة فحسب مونتسكيو يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطة

1 ـ السلطة التشريعية التي تقوم بمهمة تشريع القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد في المجتمع ، وتعديل أو الغاء القواعد المعتمدة لتنظيم المجموعة في المجتمع

2 ـ السلطة التنفيذية المولجة بوظيفة تنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية والمتعلقة بحفظ الأمن في الداخل وحماية البلاد من الاعتداءات الخارجية وحسن تطبيق الاتفاقات مع الدول الأخرى

3 ـ السلطة القضائية هي التي تقوم بتنفيذ كل القضايا التي يطلبها القانون المدني مثل الفصل في الخصومات ، وتطبيق القوانين على المنازعات التي تنشأ بين الأفراد ، وفرض العقوبات على كل من يخالف نصوص القوانين .

من هذا التقسيم للسلطات والوظائف التي تقوم بها كل سلطة يتصرف مونتسكيو لمناقشة نظرية فصل السلطات ولبرهنة المخاطر التي يؤدي إليها جمع السلطات في هيئة واحدة فيرى بأنه إذا اجتمعت السلطتان التشريعية والتنفيذية في سلطة واحدة تتعرض حرية المواطنين للخطر لأن الهيئة التي تتقلد مثل هذه السلطة المزدوجة ، قد تتصرف لسن قوانين جائرة وتعمل على تنفيذها بالأساليب التعسفية والاستبدادية . كذلك تنعدم الحرية إذا ما اجتمعت السلطة القضائية مع واحدة من هاتين السلطتين إذ عندما يكون القاضي هو المشرع أيضاً ، تصبح الطريق المؤدية إلى الإستبداد والتعسف سالكة . أما إذا اجتمعت كلها في هيئة واحدة فإن طبيعة الإنسان بالسيطرة

والطغيان تصبح كافية لتحويل الحكم إلى الاستبداد لأنه لن يقف في سبيله شيء وهذا ما يميز نظم الحكم الإستبدادية .

وهكذا إذ أريد ضمان أكبر قدر من الحرية فلا بد من توزيع السلطات على هيئات مختلفة تحد الواحدة منها الأخرى وتحول دون طغيانها فكي لا يتمكن أحد من إساءة السلطة وجب أن توقف السلطة السلطة كما أن استقلال كل سلطة يجب أن يتم في جو من التعاون والانسجام مع السلطتين السابقتين كما أن التوازن بين السلطات الثلاث وحقوق كل واحدة منها تحد الأخرى يؤمن بالنتيجة سير السلطات بالشكل الذي يضمن خير المواطنين وحريتهم .

ووفاً لذلك يحاول مونتسكيو أن يحدد الأسس التي ينبغي لكل سلطة أن تمارس وظيفتها على أساسها فالسلطة التنفيذية ينبغي أن تحصر بين يدي شخص واحد لضمان سرعة العمل التنفيذي . كما ينبغي أن تتمتع بحق ابطال قرارات السلطة التشريعية ، وحق دعوة هيئتها التشريعية للانعقاد وتحديد دورتها . إذ لو أعطيت الهيئة التشريعية حق تمديد لنفسها ، فقد تنقاد للتمديد لنفسها إلى ما لا نهاية بهدف الاستيلاء على السلطة

أما بالنسبة للسلطة التشريعية فلا يحق لها أن تتدخل في قرارات السلطة التنفيذية أو أن تعطلها ، إذ لما كانت السلطة التنفيذية محدودة بطبيعتها فلا داعي إلى تحديدها كما أنه لا يحق للسلطة التشريعية سوى الإشراف على كيفية تنفيذ القوانين التي سنتها من قبل السلطة التنفيذية . كذلك لا يحق لها محاكمة الملك ، بل حق محاسبة ومعاقبة الوزراء الذين يمثلون نصح الملك كذلك حق البت بالأمور المتعلقة بجباية الأموال العمومية ، وتحديد القوات البرية والبحرية ، لكن هذا يحق الممنوح لها للتأثير على السلطة التنفيذية لا يمنح إلا سنة بعد سنة خوفاً من تعرض الحرية للخطر

أما السلطة القضائية التي لم يعرها مونتسكيو الأهمية ذاتها التي أعارها للسلطتين التشريعية والتنفيذية لاعتبارها برأيه لا تشكل سلطة بالمعنى الدقيق للكلمة يجب أن لا تعهد إلى هيئة دائمة ، بل يتعين أن تمارس من قبل ممثلي الشعب الذين يدعون إلى دورة شؤون العدل وفقاً للأصول القانونية

نشرحه إذا نظرية فصل السلطات وأسس ممارستها يصل مونتسكيو لتحديد أسس علاقة السلطات مع بعضها البعض ضمن إطار التوازن فيما بينها . فالسلطات

الثلاث تكبح بعضها بعضاً السلطة التنفيذية عن حق الفيتو والسلطة التشريعية فصلها في قضية حماية الأموال العمومية ، وفي تعبئة القوات المسلحة ، والرقابة التي تفرضها على السلطة التنفيذية

وزيادة في تأكيد التوازن والاعتدال يدعو مونتسكيو إلى تقسيم الاختصاصات داخل الهيئة الواحدة ، فمثلاً تقسم الهيئة التشريعية إلى مجلسين مجلس العموم المكون من ممثلين منتخبين من قبل الأمة ومجلس الوراثة يعين أعضاءه من بين طبقة النبلاء وبهذا التقسيم يحاول مونتسكيو أن يوفق ما بين مصالح الشعب وبين امتيازات طبقة النبلاء ، بحيث لا يصدر قانون عن السلطة التشريعية إلا بموافقة المجلسين

كذلك بالنسبة للسلطة التنفيذية يحاول مونتسكيو أن يميز بين الملك والوزراء فالملك هو رمز المملكة الحرة وبالتالي يجب أن لا يخضع للمحاكمة أمام السلطة التشريعية بل بالعكس يجب أن يحمي الدولة من احتمال طغيان السلطة التشريعية . أما الوزراء الذين يشكلون الجهاز التنفيذي للحكم فيمكن إخضاعهم للمحاكمة والعقاب أمام السلطة التشريعية إذا أساؤوا استخدام سلطتهم أو أساؤوا نصح الملك

اليد الرابع مونتسكيو وتمثيل الشعب

بالرغم من إيمان مونتسكيو بالحرية ، فإننا نراه عندما يتكلم عن التمثيل الشعبي نأنه لم يكن متحرراً بالمعنى الحديث للكلمة فطالما أن ممارسة الديمقراطية المباشرة مستحيلة في الدول الكبرى وكثيرة التعقيد في الدول الصغرى ، فإنني استبدال الديمقراطية المباشرة بالديمقراطية التمثيلية وهذا يفترض أن يمارس الشعب حقه في السلطة عبر ممثليه الذين يتخبهم ضمن إطار المقاطعات أو الدوائر الانتخابية إذ طالما أن المرء يعرف حاجات مدينته أكثر من حاجات المدن الأخرى ، فيستحسن اختيار الممثلين ضمن نطاق كل مدينة على حدة ، لا على نطاق الأمة برمتها . كما ينبغي على النواب أن يحصلوا على وكالة عامة من ناخبيهم ، بحيث لا يضطرون إلى العودة إليهم للوقوف على إرادتهم وتعليماتهم بصدد كل شأن أو قضية وبذلك يصبح النائب حر بتمثيل ناخبيه وبمنأى عن تقديم أي حساب لأعماله أمام ناخبي دائرته

إذا كانت هذه هي أفكار مونتسكيو عن الديمقراطية التمثيلية فإنه يتبين لنا عدم تحرره بنسبة النظام الطبقي الذي يميز بين الأفراد بسبب المولد أو الثروة ، وبما يقرره

من امتيازات نطقة النلاء على غيرها . فهو مع تبنيه الديمقراطية النيابية التي تفترض مبدأ الانتخابات العامة فهو مع أولئك الذين انحطوا إلى الدرك الأسفل من السذاجة والبساطة . فبعدمت لديهم كل إرادة خاصة[1] ، من المشاركة بالاء أصواتهم لاختيار ممثليهم كذلك يصرف مونتسكيو لاعتبار أن هناك فئة من الناس المميزين من حيث الولادة والثروة والجاه ، يتوجب الحفاظ على امتيازاتهم ذلك أنه إذا لم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل أفراد عامة الشعب تضيع حريتهم العامة عرضة للمخاطر . إذا يكون من الضروري حماية إمتيازات أولئك الناس والحؤول دون زوالها ، ويكون ذلك باعطاء النلاء بعض الامتيازات على الصعيد التشريعي . فالنلاء مدعوون لتشكيل هيئة تشريعية على حدة ، هيئة تتمتع بحق نقض القرارات المتخذة من قبل هيئة التمثيل الشعبي . كما يفترض بهيئة النلاء أن تكون وراثية كما يتعين منح هذه الهيئة سلطة قضائية إذ لما كان النلاء عرضة للحسد والغيرة ، فمن الواجب أن يحاكموا من قبل أندادهم . تجنباً لصدور أحكام جائرة بحقهم إذا لا يجوز مقاضاتهم أمام محاكم عادية ، وإنما أمام الهيئة التشريعية المكونة من نلاء

(1) لم يحدد مونتسكيو من تكون هذه الفئة

الفصل الثاني

فولتير 1694 - 1778

ولد فولتير في عهد لويس الرابع عشر عام 1694 وفي وسط عائلة برجوازية تتعاطى التجارة وبيع الأقمشة تلقى علومه في معهد شهير (1) يشرف عليه الآباء اليسوعيون . بفضل انتمائه البرجوازي وذكائه الخارق استطاع فولتير أن يبني علاقات أدبية وإجتماعية مع أدباء الصالونات الأرستقراطية، مما جعله يكتسب شهرة واسعة كشاعر ورجل فكر ولكن بالرغم من انتمائه للوسط البرجوازي الثري ومن شهرته الواسعة ، مرّ فولتير بمراحل صعبة من حياته كان لنتائجها التأثير الكبير على مضمون أفكاره السياسية والإجتماعية . ففي عام 1717وعلى أثر نزاع بينه وبين أحد النبلاء اضطر فولتير للهرب لإنكلترا حيث مكث فيها ما يقارب الثلاث سنوات خلال إقامته في إنكلترا أعجب فولتير بنظام حكمها التمثيلي ، كما أعجب بالحريات التي كان يتمتع بها الأدباء والمفكرين الإنكليز في مجال المناقشة والنشر والتعبير عن الرأي هذه الحريات التي كانت معدومة في فرنسا خلال عهدي لويس الرابع عشر وحفيدته لويس الخامس عشر دفعت بفولتير لأن يكرس نفسه كمدافع عن حرية الأدباء والمفكرين عبر الكفاح المتواصل حتى تحقيقها لتكون في خدمة الفكر والمجتمع السياسي الفرنسي

البند الأول فولتير والكنيسة

من خلال كتابات فولتير نفهم بأنه وقف موقفاً مادياً من الكنيسة ومن التفسيرات

(1) المعهد أسمه Louis le grand

الدينية المسيحية التي كانت تعطيها . ويظهر ذلك جلياً من خلال حرية الشرسة ضد الأباطيل والخرافات والأحكام المسبقة المرتبطة بالدين المسيحي والتي كانت موضع رعاية كبيرة من قبل الكنيسة لقد كانت الكنيسة سطر فولتير العدو الرئيسي للمجتمع لأنها بأباطيلها وخرافاتها وتعصبها كانت جديرة بالتسبب بشتى الحروب الدينية المدمرة و لأزمات الاجتماعية الخطيرة

لقد كان فولتير يحرص الكنيسة الأولوية بانتقاداته الساخرة فلدحض حججها ومفاهيمها الدينية التقليدية انصرف فولتير لتحرير العقول المسيحية من الخضوع للمعتقدات الدينية التقليدية للكنيسة والانصراف بالتالي لتكوين فهم صحيح للكون يكون متوافقاً مع مبادىء العقل

تتحقق هذه انصراف فولتير لتحليل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي ومقارنتها لبعضها وتوضيح التناقضات التي تشوبها مما كشف أن كل المعتقدات الدينية التقليدية التي تدعو إليها الكنيسة قائمة على الأباطيل والخرافات والأحكام المسبقة لبعيدة كل البعد عن التحليل العقلي الواضح . وهكذا يتوصل فولتير إلى حد اعتبار الكنيسة لمسؤولة عن كل الجرائم التي ترتكب . فهي لمسؤولة عن حياة البؤس والإسراف التي يعيشها رجال الدين بسبب الامتيازات . وهي المسؤولة عن حق التعصب الديني الذي أدى لنشوب الحروب الدينية بمختلف أنواعها . حرب ضد المشقيين ، وحرب ضد الهراطقة ، وحرب ضد البروتستانت ، حرب ضد كل من لا يعتنق المسيحية لكاثوليكية ويقدر فولتير أن عدد ضحايا حروب الكنيسة وصل إلى ما يقارب العشرة ملايين نسمة على الأقل « فأين هي الروح الإنجيلية في هذا كله ؟ يا لهم من مبشرين فريدين ليسوع المسيح ، هؤلاء المبشرين الذين يخالفون في كل حركة من حركاتهم ما جاء في تعاليمه ووصاياه » ويقول لو قيض للمسيح الرجوع للأرض فكم سيكون غضبه شديداً وكم ستكون دهشته عظيمة .

ولكن فولتير عندما يدين الكنيسة وتعصبها ويرفض سلطاتي معتقداتها الدينية وأحكامها المسبقة يحاول أن يميز بين المعتقدات الدينية الصادرة عن الكنيسة القائمة على الأباطيل والخرافات وبين الأخلاق الصادرة عن الكائن الأسمى أي الله والمتشابهة في كل مكان وزمان ذلك لأن الله عندما خلق هذا الكون فقد سن قوانين ثابتة لا تتغير ولا تتبدل . ومن هذه القوانين الطبيعية تنبثق القواعد الأخلاقية العامة والشاملة إن في المكان أو الزمان

بناء على ذلك يحاول فولتير أن يحرر الناس من الخضوع للكنيسة ومفاهيمها الدينية اللاهوتية الغير عقلانية ويوجههم بالمقابل للتقيد بالقواعد الأخلاقية الطبيعية والمستمدة من قوانين الطبيعة التي سنها الله للكون . فهذه القواعد الأخلاقية الطبيعية تنسجم تماما مع القانون الطبيعي وبالتالي مع العلاقات و الحاجات الإجتماعية ، فهي ذات قيمة عامة وشاملة لأنها انتيجة المحتومة لوحدة الطبيعة البشرية فالإنسان هو نفسه كما كان دائماً يميل بطبيعته للحياة الإجتماعية ، لأن البشر ما خلقوا إلا ليعيشوا سوية وهكذا فإن القواعد الأخلاقية المستمدة من قوانين الله للكون تسعى لتوفير الخير العام للبشر فما يفيد المجتمع هو خير وفضيلة ، وما يضير المجتمع هو شر ورذيلة .

وهكذا يتكون عند فولتير مفهوم إجتماعي لوجود الله الذي يجري على الجبر ويعاقب على الشر فهذا الوجود يشكل ضرورة إجتماعية لحفظ النظام بين البشر وبدونه لا يمكن للعلاقات الإجتماعية الصحيحة أن تسود

« إني أريد أن يكون وكيلي وحاكمي وحتى زوجتي مؤمنين بالله وأتصور أنني عندئذ سأكون أقل تعرضاً للسرقة والاستغلال »

البند الثاني الحرية والمساواة عند فولتير :

إن ما يميز فولتير عن معظم مفكري القرن الثامن عشر هو أن مذهبه الإجتماعي بخلاف المذاهب الإجتماعية الأخرى في عصره يرتكز على أسس واقعية لا بد منها لإصلاح المجتمع الفاسد . فالنظام الإجتماعي برأيه ليكون أكثر انصافاً وعدلاً هو النظام الذي يقوم على الحرية والملكية والمساواة

فعند حديثه عن الحرية يبدي فولتير تأثره بمونتسكيو ويعتبر أن الحرية تتمثل في عدم خضوع المرء إلا بالقوانين ومن هنا كان فولتير من أشد المطالبين بالحرية و لمدافعين عنها بلا كلل أو ملل ففي الحرية تكمن حرية الشخص الإنساني بالدرجة الأولى وبالدرجة الثانية تكمن حرية الكلام والصحافة والتعبير عن الرأي والتي تشكل الضمانة الأساسية لباقي الحريات الأخرى وأخيراً حرية الإعتقاد التي تشكل الرد على التعصب الديني للكنيسة الكاثوليكية ، وحرية العمل حيث يحق لكل إنسان أن يبيع قوته ومجهوده لمن يدفع له أكثر ، ذلك لأن العمل يشكل الملكية الوحيدة للأشخاص الذين لا يملكون .

أما في ما يتعلق بالمساواة فيظهر أن فولتير تبنى مفهوماً خاصاً بالمساواة ، فالمساواة بالنسبة له لا يجب أن تطبق أبداً على الملكية لأنه عند ذلك لا تكون المساواة سوى وهم . إذاً ما هي المساواة بالنسبة له ؟ .

المساواة بالنسبة لفولتير هي ضمان التمتع بالحقوق الطبيعية لجميع البشر على السواء وتوفير الحماية القانونية المتماثلة لذلك وبذلك يكون لكل شخص إنساني الحق في التصرف بشخصه ، وبأسرته ، وبأملاكه على الوجه الذي يراه مناسباً وهكذا يكون البشر متساوون في الجوهر ولكن هذه المساواة لا تقضي في الحقيقة على تبعية الناس لبعضهم البعض . فنحن جميعاً بشر ، ولكننا بسنا أعضاء متساوين في المجتمع لأن كل واحد منا يؤدي دوراً مختلفاً عن الآخر وبالشكل الذي يتلائم مع قدرته ومواهبه وبما أن القدرات والمواهب الشخصية غير متساوية ، يصبح من الطبيعي أن ينقسم الناس إلى فئات غير متساوية بملكيتها وهو يوضح ذلك بقوله أنه « من المستحيل في عالمنا التعيس ألا ينقسم البشر الذين يعيشون في مجتمع إلى طبقتين ، طبقة أغنياء يأمرون وطبقة فقراء يخضعون » « فلو كانت هذه الأرض كما كان ينبغي أن تكون ، لو كان الإنسان يجد في كل مكان فيها قوتاً مؤمناً وسهل المنال ، لاستحال طبعاً على أي إنسان أن يستعبد آخر »[1]

إذاً المجتمع حسب رأيه لا يمكن أن يعيش بدون الفقراء ، ذلك لأن حاجة الناس الذين لا يملكون للعمل هي التي تمكن المجتمع من أن يعيش . كما أن الأغنياء بفرض العمل التي يوفرونها للفقراء يكونون قد أفادوا المجتمع ومكنوه من العيش والتطور وهكذا تكون السعية ضرورة إجتماعية لحياة المجتمع والمساواة في التملك وهم وغير معقولة .

مع ذلك فإن فولتير الذي ينفي إمكانية تحقيق المساواة في الأملاك والثروات فإنه يعارض بشدة اللامساواة الإجتماعية عبر الامتيازات التي يمنحها النظام الإقطاعي للنبلاء ، ويعتبر أن النبلاء بامتيازاتهم هذه يصبحون عبئاً إضافياً على كاهل الشعب ، لا بد من إزاحته والإنصراف للبحث عن الكفاءات في مختلف صفوف الشعب لإظهارها وتمكينها من القيام بدورها

إذاً انسجاماً مع طبيعة المجتمع البرجوازي الذي كان ينتمي إليه حاول فولتير أن

---

(1) فلسفة الأنوار ف فولتير ترجمة هنريت عبودي ص 32 دار الطليعة

يعبر عن مفاهيمه بالحرية والملكية والمساواة من خلال النظرة البرجوازية للطبقة الإجتماعية الصاعدة لكي تحتل مكانها الطبيعي في الحكم مبررة ذلك بموقعها الإقتصادي الرائد القائم على الملكية والثروة .

وهكذا نرى فولتير من موقع نتمائه البرجوازي يربط مفهومه للمساواة المدنية والسياسية بالملكية . ويرى بأن الإنسان لكي يتمتع بجميع حقوقه المدنية يجب أن يكون مالكاً للأرض أو الثروة . فللمالكين وحدهم حق إبداء الرأي في الشؤون المتعلقة بمصلحة المجتمع أما الذين لا يملكون أرضاً فلا يحق لهم التدخل بالشؤون العامة للبلد الذي يعيشون فيه .

البند الثالث . أصل الدولة ونظام الحكم الأفضل

لم يكن فولتير أبداً من المؤمنين بنظرية العقد الإجتماعي كأساس لنشوء الدولة فالدولة بشكلها البدائي لم تقم إلا نتيجة لإتحاد الأسر مع بعضها البعض أما عملية تطورها باتجاه اكتساب شكل النظام الملكي لم تتم إلا عبر الصراعات والحروب التي تخوضها الدولة حيث تجعل من قائدها العسكري الرجل العظيم الشأن والمرهوب الجانب حيث يعتاد أبناء قومه على طاعته . وبذلك يصبح ملكاً متسلماً مقادير قومه وحكماً له كلمة الفصل بينهم وهنا يكمن أصل النظام الملكي[1] عند فولتير .

أما عن شكل نظام الحكم الأفضل عنده . فهنا يمكن القول أن فولتير الذي خص الكنيسة والنظام الإقطاعي بانتقاداته اللاذعة لإعتبارهما السبب الرئيسي لتردي الأوضاع السياسية والإجتماعية وفسادها في فرنسا حاول أن يعطي مثله مثل مفكري الطبقة البرجوازية في عصره صورة وانطباعاً حسناً عن النظام الملكي المستنير لأنه النظام الوحيد القادر على انتشال فرنسا من حالة الفساد والتردي عبر الإصلاحات التي بإمكانه القيام بها فالنظام الملكي المستند المستنير له فضائله التاريخية الناجمة عن صراعه مع فوضى النظام الإقطاعي

وبالرغم من إيمانه بالنظام الملكي الإستبدادي النير ، لم يستطع فولتير أن يخفي إعجابه بالنظام الملكي الدستوري الأنكليزي والذي راقبه عن قرب خلال إقامته لفترة في إنكلترا ونتيجة لهذا الإعجاب بدأ فولتير يروج للنظام الملكي التمثيلي والمحدود

---

(1) ف فولتير فلسفة الأنوار ص 30 ترجمة هنرييت عبودي دار الطليعة

والذي يضمن الحريات السياسية والمدنية التي كانت غير مضمونة في فرنسا ، وكان فولتير يكافح لتحقيقها

لقد كان فولتير بصراعه ضد النظام الإقطاعي والكنيسة تعصبها وخرافاتها وأباطيلها يحاول أن يحرر الفكر البشري من الأفكار البالية التي كانت سائدة ، وليسهم مع بقية الأدباء والمفكرين باغناء التراث الفكري الفرنسي وتهيئة الأجواء التي حلحلت المجتمع الفرنسي وأعدته للثورة الكبرى على الملكية الإستبدادية عام 1789 وهكذا كانت أفكاره عن الحرية والمساواة والملكية مصدر الإلهام الرئيسي لواضعي شرعة حقوق الإنسان اثر انتصار الثورة الفرنسية عام 1789

الفصل الثالث

هولباخ 1723 - 1789

كأكثر كتاب القرن الثامن عشر كان هولباخ ينتمي إلى الطبقة البرجوازية الوسطى الصاعدة والتي كانت تعتش عن مركز سام . فهذه الطبقة كانت تشعر دائماً على أنها واقعة تحت نير استعلال الحكم لها ولمصلحة طبقة النبلاء الطفيلية ولكونها كانت تعتبر ان مصلحة المجتمع العامة قامت أساساً على أكتافها وعلى دورها الاقتصادي في المجتمع ، فإنها كانت تتطلع إلى احتلال الموقع السياسي لطبقة النبلاء والحلول مكانها في السلطة

ولد هولباخ الألماني الأصل عام 1723 في أسرة غنية ومن ثم جيء به إلى فرنسا لتلقي دراساته الأولى وبعد أن أنهى دراسته الجامعية في جامعة ليدن ، عاد إلى فرنسا ليبقى فيها حتى وفاته . بدأ هولباخ حياته الأدبية مترجمة المؤلفات العلمية الألمانية . ثم تعرف إلى ديدرو وأصبح واحداً من أنشط العاملين في الموسوعة في حقل العلوم الطبيعية وكان صالون هولباخ في باريس ملتقى لأبرز ممثلي الفكر المتقدم في فرنسا تميزت مؤلفات هولباخ التي حققت انتشار القراء إليها بنزعتها الإلحادية والمادية وأهم هذه المؤلفات السياسية كانت السياسة الطبيعية والنظام الإجتماعي وأخيراً حكم الأخلاق . حاول هولباخ في مؤلفاته هذه عرض التطورات الإجتماعية لفلاسفة القرن الثامن عشر . وبذلك استحق اهتمام مؤرخي الفكر الإجتماعي الفرنسي عشية ثورة 1789

البند الأول : الطبيعة الإنسانية

يعلن هولباخ أن السياسة الصحيحة والسليمة لا تنطوي على أمور سرية أو فوق طبيعية ، كما يؤكد أن العودة إلى الطبيعة البشرية من شأنها أن تستخلص شروط نظام سياسي معين أو سلسلة من المبادىء التي لا تقل يقينية عن سائر مبادىء دوائر المعارف البشرية . فالشعب لا يعرف السعادة إلا في ظل حكم موافق لقوانين الطبيعة البشرية فقد منحت الطبيعة الإنسان المقدرة على الشعور وحب الذات ، ومن هنا كان ميله إلى الملذات والمباهج وخوفه من الآلام والأوجاع . وطريقة الإنسان في التفكير تحددها بالضرورة كيفية تكوينه . وهدف الإنسان في الحياة هو الحفاظ على نفسه وإسعاد وجوده . أما مهمة توجيهه نحو هذا الهدف فتتولاها حاجاته وأهواؤه

برأي هولباخ ليست الطبيعة هي التي تجعل البشر على صلاح أو فساد . لكن الإنسان يتعلم عن طريق التجربة أن أفعاله تثير ردود فعل مختلفة لدى من يحيطون به . وهكذا تتكون في ضميره مفاهيم الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة . وهذا التمييز لا يقوم إذن على أساس تعاهد أو تفاق خارجي ، أو وصايا كائن فوق بشري ، وإنما على أساس العلاقات الطبيعية بين البشر . فالفضيلة هي ما يفيد الجنس البشري ، والرذيلة هي ما يضره . والإنسان الفاضل هو الذي تساهم أفعاله في إسعاد أقرانه بغية حثهم على المساهمة بدورهم في إسعاده هو . ومصدر الشر الوحيد ، على الصعيد الأخلاقي ، هو الجهل والضلال ، فالناس لا تقع في الشر إلا لعدم إدراكها للفوائد التي تعود بها الفضيلة عليها وعدم تقديرها لها

أما القوانين التي تنبثق عن الطبيعة الإنسانية ، فهي قوانين طبيعية كما يسميها هولباخ . والعقل هو الذي يوحي بها للإنسان بعد أن يستخلصها من غريزة البقاء عند الإنسان ومن أهوائه ومن حاجاته . وعن هذه القوانين تنبثق برأي هولباخ المبادىء الأساسية لعلاقات الإنسان الإجتماعية ولسلوكه الإجتماعي . فكل ما يتفق مع طبيعة الإنسان عادل ومشروع . ولا يسع المجتمع إلا أن يكيف قوانين الطبيعة مع حاجاته الأساسية ومع الظروف الخاصة . فقوانين الطبيعة هي فوق جميع القوانين التي يسنها البشر ، كما أن الطبيعة والحاجات الإنسانية ترشد البشر وتسدد خطاهم على نحو أفضل مما تفعله القوانين والعادات .

إذاً القوانين الطبيعية بالنسبة لهولباخ هي عبارة عن مجموعة من معايير للحياة

الإجتماعية تتفق مع معايير الأخلاق ، وعلى البشر أن يتقيدوا بها ويخضعوا لها ضمان للمصلحة العامة وهوبلباخ الذي ينطلق من مفاهيم الطبيعة البشرية لعرض مفرياته الإجتماعية والسياسية يرفض الفكرة القائلة أن الحالة الطبيعية تتطابق مع مرحلة من حياة الجنس البشري سابقة لتكون المجتمع ، فالإنسان كان على الدوام ضرورياً للإنسان وقد أدرك الإنسان منذ البدء أنه لا مفر له من ضم قواه إلى قوى الآخرين ، كي يتمكن من الحصول على الخيرات ومن مقاومة النوائب التي لا تنفك الطبيعة تتوعده بها .

إن النزعة الإجتماعية برأي هولباخ هي شعور طبيعي عند الإنسان غير أنها ترتدد قوة بفعل العادة كما أنها تنمو وتتأصل من جراء تدخل العقل والتربية فالإنسان يميل بطبيعته إلى رغد العيش ، وإلى حياة هي منأى من المخاطر وإذا كان يحب المجتمع فلأنه بحاجة إليه لهذا الغرض تحديداً .

وما دام الفرد يعيش في مجتمع ، فإن ثمة علاقات حتمية تقوم بين المجتمع وأفراده ، علاقات تترتب عليها واجبات مشتركة فالمجتمع يضمن للفرد التمتع بالخيرات التي يحتاج إليها ، ويضمن له أيضاً الأمن الذي لا قيمة لهذه الخيرات بدونه ، كما يساعده على الخروج من حالة البؤس والفاقة وأخيراً يسهم في تكوين العقل البشري الذي يقتضي تطوره تجارب متنوعة ومتكررة لا تتوفر خارج الحياة الإجتماعية

وعلى الرغم من اعترافه بالطابع الإجتماعي للطبيعة البشرية فإن هولباخ ينطلق في تأملاته حول المجتمع وشرائعه من مصالح الفرد وحاجاته ، مركزاً اهتمامه باستمرار على هذا الأخير وحب الحرية برأيه من أعظم أهواء الإنسان عنواناً وقوة . ويقوم هذا الحب على أساس رغبة الإنسان في تسخير قدراته بلا قيد أو شرط ، لإسعاد نفسه غير أن هذه الحرية المطلقة ليست في متناول الإنسان . فلا بد أن يكون لأفعاله ولتصرفاته حدود فحب الحرية يفترض رقابة العقل فإذا كان الإنسان حراً فليس معنى ذلك أنه يستطيع أن يفعل ما يحلو له بلا رادع يردعه ، وإنما أن يفعل ما من شأنه أن يساهم في توفير السعادة الدائمة للفرد . فالفرد بصفته عضواً في المجتمع ، يضع نفسه إلى حد ما في امرة هذا المجتمع ، ويتخلى بالتالي عن قدر من حريته غير أنه لا يفعل ذلك إلا اقتناعاً منه بأن خضوعه النسبي للمجتمع يخدم مصلحته أكثر مما تخدمها ممارسته لحريته المطلقة ، وبأن المجتمع بتوفيره الحماية

لحريته المعقولة يكافئه على التضحيات التي يضطر إلى تقديمها له والمجتمع الذي يبرر آمال الفرد هذه هو وحده الذي يكون ضرورياً له ، ومثل هذا المجتمع هو وحده الذي يتصف بالكمال إذ فالأنانية التي يثيرها العقل تقف وراء جميع الواجبات الإجتماعية وجميع الفضائل الإنسانية

البند الثاني : أسباب نشوء المجتمع السياسي

يعتقد هوبلخ أنه في حال كان أفراد المجتمع يتمتعون جميعهم بعقل كامل وبقدر متساو من الخبرة والتجربة ، لما احتاجوا لمجتمع سياسي يخضعون أنفسهم بموجبه لإمرة حاكم سياسي فالإنسان العاقل المطمئن على حياته وعلى أملاكه من أي تهديد ، يستطيع أن يعيش حراً مع أقرانه ، بحيث لا يخضع إلا للقوانين الطبيعية المنسجمة مع طبيعته ، ودون أن يكون مضطراً للعمل على إيجاد مجتمع سياسي يخضع له .

ولكن الأفراد يرأي هوبلخ عندما يولدون تولد معهم أهواء بعضها خاضع للعقل وبذلك تكون ذات نفع وفائدة ، وبعضها الآخر خاضع للجهل وللمصالح الخاصة ، فتكون مضرة بالمجتمع وبأفراده ومن هنا يرى الأفراد أنفسهم ملزمين وللحفاظ على مصالحهم بالذات ، أن يخضعوا إرادتهم الخاصة المتعارضة . لإرادة مركزية تعبر عن إرادة الجميع ، وتحرك الجسم الإجتماعي بكامله هنا يكمن أصل السلطة الشرعية ، كما يكمن الهدف من وجودها وهو السهر على رفاهية المواطنين ، وتأمين الاستقرار والأمن للمجتمع وما دامت السلطة تقوم بهذه المهام ، فإن الخضوع لإرادتها يكون متفقاً مع توجيهات العقل .

ولتحديد العلاقة بين الحكم والشعب ، كثيراً ما يلجأ هوبلخ إلى مفهوم العقد الإجتماعي الذي يربط المجتمع وأفراده بحكامهم وبالرغم من إدراكه أن العقد الإجتماعي هو مجرد فرضية ، فقد اعتبره من المعطيات الطبيعية المتلائمة مع الطبيعة الإنسانية وهو مسجل في قلوب البشر الذين لا ينفكون عن تجديده ضمنياً ، دون أن يعبروا شيئاً في بنوده

إن القابض على زمام السلطة هو المؤتمن على العقد الإجتماعي والمكلف بتنفيذه وهو لا يملك الحق لا في نقضه ، ولا في انتهاكه ، ولا في تعديله بيد أنه مخول حق مطالبة كل فرد من أفراد المجتمع بإحترام جميع بنود العقد الإجتماعي

وهولباخ يطلق على القابضين على زمام السلطة اسم الملوك. والملوك كما يقول، هو طغيان متحتهم الأمم حق حكمها لكي يؤمنوا لها سعادتها ومهما اختلفت أشكال الحكم، وتباينت، تبقى شرعية الحكم قائمة دوماً على أساس موافقة الشعب ورضاه والدولة لا تصبح قوية إلا عندما تعبر إرادة رعيتها الأمة عن إرادة المجموع وعلاقة بين الأمة وملوكها متبادلة عندما يتصل العمل منها بحق المواطنين يدورهم أن يعتبروا أنفسهم في حل من كل قيد يشدهم إلى العاهل تلك هي «شروط الأساسية للميثاق الذي تبرمه المجتمعات مع قادتها ومع أن الأمم لم تلجأ إلى «القوانين لتحديد سلطات قادتها، فإن ما من شعب على الأرض رغب في اعفاء عاهله من شرائع العدل، وهي منحه حق اقتسامه وتنغيص حياته. إن حقوق الإنسان الأزلية حقوق لا يجوز التصرف بها والدفاع عن هذه الحقوق المقدسة والطبيعية، التي هي في نظر هولباخ الحق في الحرية، وفي الملكية، وفي الأمن، هو الهدف الحقيقي للمجتمع وعندما تدخل السلطة صاحبة السيادة في خلاف مع الشعب، فإن هذا الأخير يسترد استقلاله الأولي ويصبح في حل من العباء الامتيازات والصلاحيات التي أساء استخدامها

البند الثالث : أهمية القوانين ودورها في المجتمع السياسي

من شروط كل مجتمع سياسي، أن يقوم فيه إلى جانب سلطة الدولة قوانين أساسية وقوانين مدنية متميزة عن القوانين الطبيعية فالفرد باعتباره عضواً في المجتمع يتوجب عليه أن يكون ملزماً بتطويع إرادته لإرادة المجتمع والمجتمع المكلف بكبح أهواء أعضائه وبتوجيهها، يتجه لوضع القوانين التي تعبر عن الإرادة العامة للمجتمع. فالإنسان برأي هولباخ، ميال بطبيعته إلى تقديم سعادته على سعادة الآخرين، متجاهلاً أن لأقرانه من الحقوق والرغبات ما له هو بالذات وعلى المجتمع أن يناضل ضد هؤلاء الناس، ممن تتجه أهواؤهم لضرر والأذى به، وأن يواجههم بقوة لكبحهم وللحؤول دون انفلات شهواتهم

فالقانون برأي هولباخ هو عقل المجتمع المتصدي لجهالة بعض أفراده لحملهم على التقيد بأهداف شراكتهم الإجتماعية

ويفترض هولباخ أن تكون القوانين المدنية التي يضعها المجتمع بمثابة تطبيق للقوانين الطبيعية الخاصة بظروف مجتمع محدد ومصالحه

من هذا المنظور يمكننا اعتبار القوانين المدنية قوانين طبيعية . لكن التمايز بينها يبقى مع ذلك كبيراً . ففي حين أن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتبدل ، فإن القوانين المدنية تتغير بتغير الظروف . فالمجتمع عرضة للتغير أسوة بكل شيء في الطبيعة والقوانين التي تكون مفيدة في زمن من الأزمان ، تتحول من كونها نافعة ، وتصبح مضرة في زمن آخر .

وهكذا يعرف هوبز إلى تصنيف القوانين الأساسية فهذه القوانين ، المتفقة منطقياً مع العقد الإجتماعي ، تحدد كيفية ممارسة الحاكم للمهام التي تقع على عاتقه بموجب هذا الميثاق . فعندما يتصرف الحاكم وفق رعيته الخاصة ، ومصالحه ، وأهوائه ، لا تعد أفعاله إلا عن مشيئته الشخصية ، لا عن مشيئة المجتمع . وهدف القوانين الأساسية يكمن في تلافي هذا الخطر بالذات وتداركه . ولذلك تسعى هذه القوانين إلى أن تحدد كيفية تنفيذ القوانين ، وشروط اللجوء إلى القوات المسلحة ، كما تسعى إلى أن تحدد نظام خلافة الحاكم ، ومختلف حقوق النقابات الإجتماعية والطوائف الدينية .

وينوجب على القوانين الأساسية أن تحدد تحديداً دقيقاً حقوق قائد الأمة وحدود طاعة المواطنين . والقوانين الأساسية ، التي تختلف من أمة إلى أخرى ، فهي عرضة مثلها مثل القوانين المدنية ، للتغير تمشياً مع الحاجات والعادات ، ومستوى ثقافة الشعوب . بيد أنه لا يجوز إبعادها أو تعديلها إلا من قبل السلطة التي أعرتها ، أي من قبل المجتمع نفسه .

البند الرابع - هوبز وتبرير اللامساواة

انطلاقاً من الطبيعة البشرية ينصرف هوبز لطرح مسألة اللامساواة بين الناس وتبريرها . فالطبيعة برأيه أضفت على البشر نوعاً من التفاوت الطبيعي الذي نلمسه في مختلف معطياته . وهذا التفاوت يشكل أساس اللامساواة في المجتمعات البشرية . وهكذا تكون اللامساواة غير مؤذية على الاطلاق لأنها من معطيات الطبيعة نفسها . فهي تسهم في صون حياة المجتمع وفي توفير شروط البقاء له . فحتى لو وزعت الخيرات بالتعادل بين الناس ، لظهرت اللامساواة من جديد داخل المجتمع . فالرجل القدير سيتمكن من زراعة مساحة أكبر من الأرض ومن خصبها ، في حين سيكتفي الضعيف بمساحة أصغر وسيحصل على نتائج أقل شأناً . وهكذا تؤدي اللامساواة في

الطاقات والقدرات إلى بروز اللامساواة من جديد في الممتلكات

وهكذا يعتبر هوبلخ أن اللامساواة الطبيعية بين الناس ، أي تفاوت قدراتهم وطاقاتهم ، تعود بفائدة كبرى على المجتمع فهي تهيء الناس وتوجههم إلى أن يضعوا في خدمة المجموع ما منت به الطبيعة على كل واحد منهم على حدة . فعلى الرجل القوي ، باسم الصالح العام ، أن يبذل العون إلى الضعيف ، وعلى الغني أن يساعد الفقير ، وعلى العاقل أن يأخذ بيد المنساق وراء أهوائه وشهواته والتوزيع العادل للخدمات المتبادلة هو وحده الذي يضمن سعادة المجتمع .

إن تبرير اللامساواة بإعتبارها من المعطيات الطبيعية للطبيعة ، يترافق عند هوبلخ مع تبرير ضرورة الملكية وفائدتها فالملكية مثلها مثل اللامساواة تنبثق من القوانين الطبيعية لتشكل حقاً طبيعياً للإنسان . وهي تمثل برأي هوبلخ القدرة التي أعطيت للإنسان لكي تسمح له بالتمتع بالأشياء التي يخلقها بعمله ومهارته وفنه . وهي تضمن للإنسان حقه في أرزاقه ، وتوصي تطلعه إلى الانصاف والعدل والملكية برأي هوبلخ هي التي تربط الإنسان بأرض وطنه ، وتبث فيه حب هذ الوطن وبفصل الملكية يصبح الحقل حراً من الإنسان الذي يزرعه فإرادة الفرد ودراعيه ، وقواه هي التي جعلت من هذا الحقل ما صار إليه . إذن الملكية هي من صنع عمل الإنسان وبما أن القدرة في العمل تتفاوت من شخص لآخر فيكون من الطبيعي أن تكون الملكيات الحاصة غير متساوية من هنا يعتبر هوبلخ أن المساواة في ميدان الملكية شيء مستحيل ، والتفاوت في الملكية أمر طبيعي ومشروع

بالرغم من أن هوبلخ اعترف بالملكية وباللامساواة الطبيعيتين ، فقد ذهب إلى التخفيف من نتائج هذا الإعتراف بالتفاوت . واعتبر أن العقل بإمكانه الحيلولة دون التوسع في التفاوت واللامساواة وبالتالي فإن المجتمع العاقل يستطيع أن يمنع أفراده من تسخير قواهم وأملاكهم لإلحاق الأذى ببعضهم بعضاً فكل إنسان يطلب السعادة ، ويجد الإستفادة من عمل غيره لذلك فإن الحكم الصالح والتشريع العادل مطالبان بتحقيق التوازن في هذه الشروط بين أفراد المجتمع ، وبالإستعانة بالمحاكم ، لتدارك كل شطط في استغلال اللامساواة الطبيعية ، وإلا لجأ بعض أفراد المجتمع ، بالقوة أو بالحيلة ، إلى وضع يدهم على نتاج عمل غيرهم ، مما يؤدي إلى إثارة الخلافات والمنازعات داخل المجتمع

البند الخامس : الاستبداد والدين

مثله مثل فولتير هاجم هولباخ الدين ورجال الدين المتعصبين فقد كان يعتبر أن السبب في إقامة الأنظمة السياسية المشوهة يعود للدور المهم الذي يلعبه الدين والكهنة فمنذ التاريخ القديم كان الكهنة يتولون بأنفسهم حكم الشعوب وبالرغم من أن القادة السياسيين استطاعوا أن يطردونهم ويستولون على سلطاتهم ، فقد تمكن الكهنة بأساليبهم المختلفة من فرض وصايتهم على الملوك والحكام، ومن إضفاء طابع من القدسية على حكمهم لقاء تقاسمه وإياهم ولتحقيق هذا الهدف ، ابتدع الكهنة فكرة حق الملوك في اضطهاد الشعوب . فقد زعموا في أذهان الناس فكرة سحق سلطة حكامهم من السلطة الأسمى التي تحكم العالم وتتحكم به وهكذا وجدت الأمم نفسها وقد حرمت من حقوقها الطبيعية ، كما ارتدى الاستبداد وتجاوزات لحكم لسلطاتهم عطاء دينياً لا يجوز النقاش فيه

لقد لعب رجال الدين دور الخادم الأمين للاستبداد وعندما كانت أمة من الأمم تعي هذه الحقيقة ، وتتحرر من مخاوفها ، كانت تنتزع من رجال الدين جميع امتيازاتهم التي كانت تتناسب مع حجم جهلها وفي مثل هذه الحال ، كان المجتمع يرى إن من حقه التصرف بأملاك رجال الدين على النحو الذي يخدم مصلحة الشعب أن لأنظمة الاستبدادية لا تقوم على أسس الطبيعة ، أو الحرية أو البحث عن السعادة ، وإنما على الشهوات والأهواء وعلى مصلحة الحكم الشخصية وقد كانت الحرية والعقل واليقظة هي صفات الحكم المطابق للقوانين ، فهذا الحكم الاستبدادي لا يحتاج إلى شيء آخر غير القوة

البند السادس نظام الحكم الأفضل

اعتبر هولباخ أن هناك واجبات لا بد منها لأي نظام حكم صالح وقائم على العقل وهذه الواجبات تتمثل باحترام حقوق الإنسان الطبيعية وعدم المساس بها من قبل الحكم وهذه الحقوق الطبيعة تتجسد بالحريات الشخصية للإنسان مثل حرية التفكير ، وحرية الضمير ، وحرية الكلام ، وحرية الطباعة ويسعى على الحكم الصالح أن يراعي هذه الحريات ويسمح لجميع رعاياه أن يفكروا أو يسترسلوا في تفكيرهم كيفما شاؤوا فحرية التفكير والكلام ، والكتابة دعامه لكل حكم صالح وحرمان المواطنين من هذه الحريات بحجة أنهم قد يسيئون استعمالها ، أمر لا يقل

سحقاً وحماقة من منعهم من إستخدام الشموع تحوطا من الحرائق

مقابل هذه الواجبات المترتبة على أي حكم صالح تحده حقوق الإنسان الطبيعية لم يحاول هوبلخ أن يحدد شكل الحكم الأمثل المؤهل للقيام بها فبالنسبة له ليس لشكل الحكم أية أهمية ، طالما أن نظم الحكم الفضلى تختلف باختلاف ظروف كل مجتمع . فما من شكل من أشكال الحكم يصلح لجميع الأمم على السواء ، نظراً إلى تباين شروط حياتها ، وعاداتها ، وآرائها العامة ، وأحكامها المسبقة ، وحاجاتها كذلك فإنه ليس شكل الحكم الذي يضمن سعادة الأمة وإنما العقل المستنير ، والعادات الصالحة ، وحب المصلحة العامة

ومع أن هوبلخ آمن بالطابع النسبي لأشكال الحكم فقد اعتبر أن هناك ثلاثة أشكال من الحكم هي ، الحكم الديمقراطي أي الشعبي ، والحكم الارستقراطي والملكي ، كما تناول هذه الأشكال الثلاثة بالتحليل والتقييم كلا على حدة .

1 - الحكم الديمقراطي بالنسبة لهذا الشكل لم يخف هوبلخ موقفه السلبي منه فالشعب برأيه لم يخلق ليحكم ، لأنه عاجز عن ذلك ، كما هو عاجز عن التمييز بين الحرية والإباحية . كما أنه في ظل حكم الشعب يكون المجتمع على الدوام عرضة للاضطرابات وللنزاعات وللحروب الأهلية

2 - الحكم الارستقراطي . لم يكن حكم هوبلخ على الحكم الارستقراطي أكثر إيجابية من حكمه على النظام الشعبي ففي هذا الشكل ينعدم الانسجام والاتفاق بين قادة الدولة الذين تحركهم أطماعهم ومصالحهم الشخصية ، فكل واحد منهم يسعى إلى التعب على زملائه في الحكم وإلى تشكيل حزب خاص به ، وإلى تعبئة جيش من الأنصار يقاتلون من أجله ولهذا لن يكون مصير المجتمع في ظل الحكم الارستقراطي بأفضل مما يمكن أن يكون عليه في ظل الحكم الديمقراطي

3 - الحكم الملكي يرى هوبلخ يمكن أن يكون الحكم الملكي هو الأمثل لأنه يعتمد على حكم شخص واحد فقوة المجتمع إذا ما تركزت في شخص واحد تحدث على نحو أكثر فعالية وعزماً ولكن هوبلخ يستدرك بعد ذلك معتبراً أن الحكم الملكي يمكن أن يشكل خطراً على المجتمع فقد يؤدي الحكم الفردي المطلق إلى استعباد المجتمع واسترقاقه ولذلك ينبغي أن يكون هذا النظام نوع

من الحكم الملكي الدستوري المختلط والمعتدل والقائم على مبدأ التمثيل الشعبي . هذلك يكون قد جمع كل السمات المميزة لكل من أشكال الحكم الملكي والارستقراطي والديمقراطي فهذا الشكل هو الحكم الجدير بإقامة التوازن بين قوى المجتمع قاطبة ، وهي الحؤول دون بقاء شرائح هذا المجتمع خاضعة لرغبات الحاكم ، ولا سيما أن الشعب سيشارك بنفسه في سنها وإقرارها عن طريق ممثليه المنتخبين فهذا إن كان هناك من نظام جدير بالإحترام والتقدير ، فهو النظام المتمثل بهذه الملكية بالذات

الفصل الرابع

هيلفيتيوس 1715 - 1771

ولد هيلفيتيوس عام 1715 من عائلة برجوازية ومن أب طبيب يتمتع بشهرة واسعة حلال اكبابه على التعليم اتجه نحو الدراسات الفلسفية والقانونية حتى حاز على مستوى علمي متفوق بالنسبة لعصره وبعد ثلاثة عشر سنة من ممارسته لوظيفة جباية عامة عادت عليه بمداخيل كبيرة تخلى عن هذه الوظيفة في عام 1751 ليفرغ نفسه للعلوم والآداب

بفضل مستواه العلمي وعلاقاته الاجتماعية الجيدة حاز هيلفيتيوس على صداقة كل من مونتسكيو وديدرو وفي عام 1758 أصدر هيلفيتيوس كتابه الأول في الفكر الذي أعتبر من أفضل ما ألف في الفلسفة العقلية خلال القرن الثامن عشر والذي أثار عليه غضب الرجعيين والكنيسة التي أمرت بإحراق الكتاب وملاحقة كاتبه قضائياً وفي عام 1773 أي بعد وفاته بعامين صدر له كتابه الثاني في الإنسان والذي ضمنه مجمل أفكاره الإجتماعية والسياسية على نحو متكامل

لقد أعتبرت كتابات هيلفيتيوس المقدمة التاريخية لظهور الفلسفة المادية في القرن التاسع عشر والتي كان من أمرز فلاسفتها كارل ماركس وفريدريك أنجلز . كما أعتبرت تطويراً مهماً لمذهب المنفعة كنظرية للأخلاق والتشريع ، إذ كان غرضه إرشاد المشرعين المصلحين وإدارة الطريق لهم بتوضيح الدوافع الإنسانية ، وذلك لتحقيق سعادة الفرد ورفاهية المجموع وإقامة التنسيق والتوازن بينهما قدر الإمكان فالهدف

الأكبر للإنسان هو الحصول على قدر أكبر من اللذة والابتعاد قدر الإمكان عن الألم .

البند الأول : الطبيعة الإنسانية وأصل نشوء المجتمع

برأي هيلفيتيوس يولد الإنسان بلا أهواء ، وبلا حاجات ما عدا حاجته للمأكل والمشرب . وهو بطبيعته ليس طيباً ولا شريراً . ولكن إذا ما برزت الأهواء لدى الإنسان من خلال تربيته وغيرته من أقرانه دبت الحياة في طاقاته الفكرية . وهكذا تكون الأهواء الإنسانية من رغبات وحاجات هي التي تقف وراء أفكار الكائنات البشرية وتحديد سلوكها

لقد كان هيلفيتيوس مثله مثل هولباخ يرى أن المبدأ الحيوي الأساسي للإنسان يكمن في مقدرته على الشعور بالأحاسيس . ومن هذا المبدأ يتولد في رأيه ، حب اللذة وكره الألم ومن الرغبة في الفور باللذة وتجنب الألم يتكون لدى الإنسان ما يسمى بحب الذات وحب الذات هذا هو الذي يحدد سلوك الكائن البشري بمجمله فمن حب الذات تتولد الرغبة بالسعادة وأيضاً الرغبة في الحكم والطموح والغيرة وسائر الأهواء البشرية الأخرى على اختلاف أنواعها .

إذاً طالما أن الطبيعة الإنسانية هي كذلك ، فيمكن القول أن الدافع لتكوين المجتمع لا يكمن في طبيعة الإنسان الفطرية فالإنسان الفطري المتوحش والجاهل ليس بإمكانه إدراك أهمية المشاعر الإنسانية والعلاقات الإجتماعية لكي يسعى للإتحاد مع غيره من البشر ضمن إطار إجتماعي منظم .

من هنا يطلق هيلفيتيوس لتفسير نشأة المجتمع من مبدأ المنفعة والأنانية الذي اعتبره ظاهرة عامة ومشتركة لكل فرد من أفراد المجتمع ، بحيث لا يمكن فصلها عن الطبيعة البشرية فالشعور بحب الذات هو شعور دائم لا يمكن القضاء عليه .

فطالما أن المصالح الشخصية والحاجات الفردية هي التي تقف وراء تحديد السلوك الشخصي للأفراد ، فتكون بذلك هي السبب في دفع الناس للإتحاد والعيش ضمن إطار إجتماعي معين

وهكذا ينطلق هيلفيتيوس للإعتقاد بأن إدراك الناس بضعفهم أمام الطبيعة هو الذي يدفعهم للتضامن والكفاح المشترك ، أي أن الضرورات الطبيعية هي التي تحر

الناس على أن يكونوا اجتماعيين بالرغم من طبائعهم الأنانية وبدافع المصلحة المشتركة يتفق الناس فيما بينهم على صيد الحيوانات والأسماك ، محققين بذلك خطواتهم الأولى على طريق تكوين المجتمع . ومع التطور الدائم لهذا المجتمع ينتقل الناس من الصيد إلى تربية الحيوانات ومن ثم إلى الزراعة والزراعة تفترض وجود الملكية الخاصة والحق في الملكية يعتبر من أكثر حقوق الإنسان قدسية فهو ضمانة العدل وأساس فضائل الإنسان الإجتماعية ولو لم تكن الملكية مصونة ، لذهب البشر ضحية الجوع والحرمان وعنف القوى على الضعيف

ولذلك كان من الضروري أن يوجد القانون ليشكل وسيلة لتكريس الانفاقات بين البشر خاصة في ما يتعلق بحق الملكية فليست القوانين على اختلافها إلا وسائل لحماية الملكية وبما أن للمجتمع الناشىء بعض المصالح كان من الضروري وجود بعض القوانين لتنظيمها وحمايتها ضمن إطار العدالة والحكمة والفائدة العامة لغالبية المواطنين ولكن وجود هذه القوانين لا يعني بالضرورة إحترامها والتعهد بها دائماً . لذلك افترضت هذه القوانين وجوب تطبيق العقوبات الصارمة بحق كل من ينتهك مضمونها وهذا يعني ضرورة وجود قوة قادرة على معاقبة المخالفين وتشجيع التقيد بما تأمر به هذه القوانين وهذه القوة القادرة هي الدولة

إذا تسوحب نظرية هيلفيتيوس تكون سلطة الدولة النتيجة الحتمية لنشوء المجتمع السياسي ونشوء المجتمع السياسي لم يكن نتيجة لعمل تم تعهده دفعة واحدة كما رأينا عند مفكري العقد الإجتماعي هوبس ولوك وروسو ، بل نتيجة للتطور التاريخي لنشاطات البشر الاقتصادية والإجتماعية

البند الثاني : أهمية القوانين في المجتمع

لدى تقييم هيلفيتيوس لنوعية المجتمعات انصرف لانتقاد فقدان العدل منها بشدة ولمعالجة هذه المشكلة شدد كثيراً على أهمية القوانين وضرورتها للمجتمع الصالح فالقوانين برأيه هي التي تحدد أفعال الناس وأخلاقهم ، كما تدفع بهم نحو الفضيلة عبر الترهيب بالعقاب والترغيب بالثواب فأهواء الناس التي هي محرك النشاط البشري قد تدفع أحياناً البشر بالمجتمع والقوانين هي التي تكبح الأهواء الجامحة ، المتنافية مع الصالح العام .

وإذا كان هيلفيتيوس يشدد على أهمية القوانين في المجتمع فإنه لم يعن كل القوانين . إذ هناك برأيه عدد كبير من القوانين التي لا تستخدم إلا للإضطهاد والتعسف مما يؤدي إلى تغليب المصالح الخاصة والشخصية على المصلحة العامة

أما القوانين التي عناها هيلفيتيوس والمفيدة للمجتمع هي التي تتجاوب مع المصالح الإجتماعية العامة . فعدد قليل من هذه القوانين الصحيحة والواضحة كاف لتنظيم المجتمع لصالح وإدارته . ويفصل هذا التمييز بين القوانين يرى هيلفيتيوس أن مصير الأمم مرهون بحكمة القوانين أو بلا معقوليتها . فسمو أو سقوط أخلاق أمة ما يتبع أساساً من نوعية التشريعات والقوانين المفروضة[1] . إذ أن هذه القوانين والتشريعات هي التي تحقق وتكون المحيط الإجتماعي الذي يشكل الإنسان تبعاً له . وبذلك تكون القوانين هي التي تصنع كل شيء . هنا يحاول هيلفيتيوس أن يعطي المشرع الدور الأكبر في اختيار القوانين الصالحة واستبعاد القوانين المضرة بهدف إقامة المجتمع الصالح القائم على العدل والفضيلة والانسجام بين المصالح الخاصة والمصالح العامة . وهذه القوانين الصالحة التي تضمن الرخاء والانسجام ، وتتجاوب مع المصالح الإجتماعية اعتبرها هيلفيتيوس قوانين مقدسة . والسبب في ذلك أنها ثابتة وملزمة لكن مجتمع مبني على أساس العقل ولا يبرر انتهاكها والخروج عليها إلا مصالح الأمة العليا ، البعيدة عن المصالح الخاصة المتناقضة مع الخير العام . وبما أن القوانين الصالحة تهدف لخير الشعب فينبغي أن تشرع باسمه كما يقول :

« يجب أن تشرع القوانين باسم الشعب بدون أي تمييز طبقي ، وأن تهدف إلى تحقيق سعادة كل فرد في المجتمع ، وتتخذ من جماهير الشعب مقياساً وليس طائفة ، أو طبقة ذات امتيازات

البند الثالث : أشكال الحكم

بما أن شؤون المجتمع السياسي يجب في مصلحة الشعب المشتركة وبما أن القوانين يجب أن تشرع باسم الشعب عامة ، يكون هيلفيتيوس قد وضع السيادة بأيدي الشعب . وهذا يعني أن تحاكم صاحب السلطة العليا في الدولة ليس سوى منتدباً من قبل الشعب ولا يستمد قوته إلا من قوة شعب . فإذا ما فقد الحاكم مركزه في الإحترام

(1) جورج سباين - تطور الفكر السياسي - الجزء الرابع ص 768 - ترجمة علي إبراهيم السيد

والتقدير ، فقد قوته والحكم الفاسد برأيه هو الذي يسمح لمصالح لمواطنين في أن تتعارض وتتناقض مع المصلحة العامة للمجتمع

في ما يتعلق بأشكال الحكومات يعتقد هيلفيتيوس أنه في كل أمة تتركز السلطة إما في شخص واحد ، وإما في عدة أشخاص وإما في الشعب كله وهنا يحاول هيلفيتيوس أن يدحض نظرية مونتسكيو القائلة بنوع المبدأ المحرك لشتى أشكال الحكم أي الخوف في الأنظمة المستبدة ، والشرف في الأنظمة الملكية ، والفضيلة في الأنظمة الجمهورية . فعلى عكس ذلك يعتقد هيلفيتيوس أن المبدأ واحد لا يتغير في الدول كافة . إنه حب السلطة غير أن وسائل الحصول على السلطة تختلف من شكل حكم إلى آخر وهذا ما يفسر اختلاف سلوك الناس في ظل انظام الاستبدادي عن سلوكهم في ظل نظام ملكي أو جمهوري

وبعد تأمله في سلوك البشر في ظل مختلف أشكال الحكم ، يعترف هيلفيتيوس بتفضيله للأنظمة الجمهورية . والسبب في ذلك هو أن هذه الأنظمة تسمح في أن تتوزع السلطة العليا بين جميع فئات المواطنين وطبقاتهم بالتساوي وبذلك تكون الأمة هي صاحبة السلطة العليا ، حيث لا تسعى إلا لتحقيق لمصلحة العامة للشعب أو لأغلبية إذ كل عمل يتفق مع مصلحة الأغلبية هو عمل عادل وفاضل ومبدأ حب السلطة في هذه الأنظمة يدفع بالمواطنين إلى حب العدل والفضيلة المؤدي للسعادة العامة .

أما في الحكم الأرستقراطي ، فإن مبدأ حب السلطة يتسبب في نتائج مؤلمة ومن نوع آخر ففي ظل هذا الحكم تكون السلطة محصورة بالقلة من النبلاء وطبقة النبلاء هذه ، اللامبالية بخير المواطنين أو المناهضة لمصالحهم ، تنظر بازدراء إلى آلام الشعب وعذاباته . وبقدر ما يكثر هذه النبلاء يكبر حجم الاستبداد فإذا ما انفرد النبلاء بالإمساك بزمام السلطة ، يكون مصير الشعب الذل والمهانة على الدوام . فهدف لنبلاء هو دائماً ابقاء الشعب في حالة من الفقر والاستعباد اللاإنساني . والسبيل إلى نيل رضى النبلاء والفوز بحظوتهم يمر عبر تشجيع استبدادهم والتضحية بسعادة الأغلبية .

أما الحكم الفردي حيث تكمن السلطة العليا في فرد واحد ، فلا يميزه هيلفيتيوس عن الحكم الاستبدادي وهذا الحكم ينطوي على أوخم العواقب إذ

عندما تتركز السلطة العليا بين يدي شخص واحد ، فإن العاهل السيء ، يضحي بسعادة رعاياه في سبيل نزواته ويشجعهم على الرذائل والمنكرات والإنسان الفاضل في الحكم الفردي لا يحصل على التقدير الذي يستحق ، فبما أن مصلحة الحاكم المستبد تتعارض مع المصلحة العامة وتتنافى معها عادة ، فلا مفر من أن يعتم هذا الحاكم على مبدأ الفضيلة . ومبدأ حب السلطة في هذا النوع من الحكم لا يمكن أن يصنع أناساً فضلاء .

نلاحظ إذا أن هيلفيتيوس كان يولي أهميةً فائقة لأشكال الحكم فالنظام السياسي برأيه يشكل وسطاً تربوياً للمواطنين ويحدد بالتالي طبيعة أخلاق الشعوب وكل تغيير يطرأ على شكل من أشكال الحكم يؤدي إلى تغييرات حتمية في طبائع الأمة

علاوة على تفضيل هيلفيتيوس للأنظمة الجمهورية حاول أن يطرح بعض الاقتراحات العملية لتبنيها من قبل هذه الجمهوريات خاصة الكثيرة التعداد والشاسعة المساحة منها . من هذه الاقتراحات أن تقسم الدولة إلى جمهوريات ديمقراطية صغيرة تتحد فيما بينها لتشكل دولة فيدرالية شبيهة بالجمهوريات الأمريكية ولكن أكثر كمالاً منها ، توحد صفوفهم صد الغزو ، والاعتداء وحكم الطغاة واعتبر أن بلاداً واسعة كفرنسا يكون بإمكانها أن تقسم إلى ثلاثين مقاطعة أو جمهورية ، ذات مساحات متعادلة ومتساوية ومتحدة فيما بينها ضمن إطار اتحاد فيدرالي ويتعهد هذا الاتحاد للجمهوريات بضمان حدود كل جمهورية في وجه الهجومات الخارجية

كذلك اقترح أن تكون قوانين هذه الجمهوريات واحدة وأن يكون لكل منها شرطتها الداخلية ، ويكون حكامها منتخبون ويكون للدولة الاتحادية مجلس أعلى يكون من أربعة ممثلين عن كل جمهورية ، يهتم بالشؤون الحربية والسياسية ويجب أن تكون القوانين هادفة إلى تحسين العقول وإنارتها وتمجيد البطولة والانضباط في الجيش وإذا ما استطاعت هذه القوانين من تحقيق القدر الأكبر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، تكون الدولة الفيدرالية قد نجحت وصارت قدماً في التقدم السياسي

لقد كانَ هيلفيتيوس مثله مثل كل مفكري عصر الأنوار يعتبر أن المعيار العقلي

والمطلق للسلوك ، هو ما يجب أن يحقق أكبر قدر ممكن من النفع لأكبر عدد ممكن من الناس . والسلوك الذي يتعارض مع ذلك ، لا يكون إلا لصالح مجموعة أو طبقة معينة من الناس . وهو يفترض هيلفيتيوس إمكانية وجود فئة معينة من الناس يكون لها معيار خاص للسعادة ، مما يدفعها للإساءة لسعادة الآخرين كما يمكن وجود فئة قليلة من الناس تستدير نفسها معايير خاصة للسلوك ، وذلك بهدف الابقاء على استبدادها واستغلالها للآخرين هنا يجد هيلفيتيوس الدور الأساسي للمشرع[1] الذي عليه أن يقيم الانسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، بحيث يكون للعقل الدور الحاسم في تحديد المصلحة العامة الحقيقية وهذا الدور للعقل لا يتأتى برأيه إلا بنشر المعرفة بين الناس ليتمكنوا بواسطتها من معرفة رفاهيتهم الشخصية المشمولة بالرفاهية العامة وهنا يكون هيلفيتيوس قد اعترف بما للعقل والتعليم الجيد من فائدة لازدهار المجتمع وتفتح أعضائه فرأيه إن عظمة الأمم وسعادتها وهي بدرجة ثقافتها فالجهل ينتج القوانين المفسدة والمسببة لانتشار الرذائل والمصائب لدى الشعوب وإذا ما قضي على الجهل ، يكون قد قضي على الشر الأخلاقي والاستبداد .

---

(١) راجع جورج سباين تطور الفكر السياسي ـ الجزء الرابع ترجمه علي وراهيم البدر ص 765

الفصل الخامس

الفيزيوقراط أو الاقتصاديون

أبرز مؤسسي المدرسة الفيزيوقراطية كان فرانسوا كيزنيه - 1774 (Gesnay) 1694 - لدي ولد من أسرة بورجوازية صغيرة ذات أصول فلاحية بعد انهائه دراسة الطب وممارسته لهذه المهنة بنجاح ، انصرف للإهتمام بالأبحاث الاقتصادية وبسبب نجاحه بهذ الميدان الجديد ، التف حوله عدد من المتأثرين بأفكاره الاقتصادية الجديدة ومن هؤلاء ميرابو ، ودوبون دي نومور ، ومرسييه دولا ريفيير ، وتورغو ، الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الفيزيوقراط أو الاقتصاديين . لم يهتم الاقتصاديون بوضع نظرية اقتصادية جديدة فحسب ، بل كانوا يطمحون أيضاً لتأثير على سياسة الحكم بأمل تغييرها لتتفق مع نظرياتهم

كان الاقتصاديون من أنصار نظرية الحق الطبيعي فالقوانين الطبيعية التي وضعها الخالق هي برأي الاقتصاديين ، من الوضوح والسهولة والسطوع ، بحيث يعجز العقل البشري عن رفضها ولا يحد منها أو الخضوع لها ومما يميز الحق الطبيعي برأيهم أن أبواب العقل تسلم له بوضوح ويقين ، وأنه يرتدي ، بعض هذا اليقين ، طابعاً الزامياً ، بعيداً عن كل إكراه بالنسبة للفيزيوقراط شكل الحق الطبيعي سلاحاً لشق طريق لإيديولوجيا أمام التقدم البورجوازي فالفرد هو العنصر الأساسي في نظرية الفيزيوقراطيين الإجتماعية ، وذلك إنسجاماً مع المصالح والعقلية الفردية للبورجوازية الصاعدة لقد كان للفيزيوقراطيون يردون جميع مبادىء الوجود الإجتماعي إلى مصالح الفرد وإلى حق هذا الأخير في تلبيتها انطلاقاً من هذ يحدد

الفيزيوقراطيون لحقوق الطبيعية لرئيسية ، المستنبطة شكلياً من حق كل فرد في البقاء من هذه الحقوق ، الحق في الملكية الشخصية ، وحق الفرد في إشباع حاجاته العادية ، وفي قنناء الأشياء الضرورية لهذ الغرض ، وكذلك الحق في ملكية الثروات التي تم اكتسابها أو جنيها بفصل عمل الإنسان ، وأيضاً الحق في الأرض التي جعلها الإنسان صالحة للزراعة

ان الحرية الشخصية والملكية الشخصية هما سرأي الفيزيوقراط ، قانونان طبيعيان على أساسهما تقوم جميع المجتمعات المنظمة تنظيماً عقلانياً وكل ما يحم من القوانين الطبيعية يتسم بالعدل في نظر الفيزيوقراطيين ، ويتفق بالتالي مع المصالح الإجتماعية

ويفترض بالقوانين الوضعية أن تكون تعبيراً عن القوانين الطبيعية بيد أنها تتعبر عن القوانين الطبيعيه بكونها من ابتدع الإنسان ، وبكونها اكتسبت صفة الإلزامية من العقوبة التي تطال من ينتهكها ولقوانين الطبيعية سابقة رسياً للقوانين المدنية بيد أن التمتع بالقوانين الطبيعية لا تضمنه إلا السلطة العامة . فضمان الحق ، وعلى الأخص حق الملكية ، هو هدف المجتمع المدني ، فسلامة الملكيه هي أساس النظام الاقتصادي للمجتمع برأيهم

لقد اعترف الفيزيوقراط أن الملكية تؤدي بلا أدنى شك إلى اللامساواه ، لكن طالما أن هذه اللامساواة ناجمة عن طبيعة الملكية وليس عن إجراءات مصطنعة فهي ليست مرفوضة من طبيعة أن اللامساواة برأيهم تعتبر طبيعية ومبررة عندماتكون ناجمة عن قوانين الطبيعة ، وعن اللامساواة الطبيعية ، وعن تفاوت القدرات البشرية وهي مثل هذه الحالات لا يمكن وصف اللامساواة بأنها عدلة أو غير عادلة

إن سعادة البشرية تفترض ازدهار الاقتصاد ويشكل المجتمع بالذات محدده ، إلى حد كبير ، نوع الثروت التي يمتلكها كل فرد من أفراده فالازدهار الإقتصادي ، برأي الفيزيوقراط ، مرهون بالضرورة بالحرية التامة للنشاطات الفردية في مختلف ميادين الاقتصاد . فلا غنى في الزراعة ، والصناعة ، والتجارة عن التنافس الحر بين الأفراد كافة وهذا التنافس الحر يعني تمتع الفرد المشروع بجميع حقوقه الطبيعية حقه في الحرية الشخصية ، وحقه غير المحدود في تملكية وحرية العمل الاقتصادي المطلقة هي وحدها التي تضمن التناسق الإجتماعي في تصور

لفيزيوقراطيين أما تدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية ، والذي من شأنه المساس بالحقوق الطبيعية ، فهو مصر وسيء النتائج ، لا محالة . فكل قيد يفرض على النشاط الاقتصادي ، وكل احتكار لحقل من حقول هذا النشاط من شأنه الحاق الضرر بالدخل القومي ، وبالتالي بالشعب وعندما تسن السلطة قوانين ، فعليها أن تحاذر المساس بالبنية الطبيعية لمجتمع فمعظم المصائب التي تصيب الناس سببها انتهاك القوانين الطبيعية .

من هنا يمكن لقول أن المبدأ الأساسي لسياسة الفيزيوقراط الاقتصادية يكمن في المحافظة الحرة القائمة على المبادرة الاقتصادية الفردية والحرية ومن هذا المبدأ كان شعار دعه يعمل ، دعه يمر شعار المدرسة الفيزيوقراطية ، هو المعبر بوضوح وبإيجاز عن حرية العمل الاقتصادي التي كانت تطالب بها الثورجوازية الناصعة ، والواعية لقوتها

الفصل السادس

جان جاك روسو 1712 - 1778

البند الأول . ظروف حياته

« ولد جان جاك روسو من عائلة فرنسية الأصل في مدينة جنيف بسويسرا في 28 حزيران 1712 تميزت حياة روسو ومنذ ولادته بالشقاء والتشرد والتعاسة فبعد ولادته بأسبوع توفيت والدته لتتركه يتلقى العناية عند عمته

« ولدت ضعيفاً ومريضاً ، وقد دفعت والدتي حياتها ثمن ولادتي ، هذه المولاده التي كانت أولى مصائبي »[1]

لم يبلغ السادسة من عمره إلا وكان أبوه يحمله على قراءة القصص الروائية والكتب الفلسفية مثل حصص عن التاريخ العام من تأليف بوسويه Bossuet ، ومحاورات الموتى لفونتيل وبعض تآليف فولتير وبلو تارك

بعد دخول والده في مشاجرة عنيفة وعنيدة سيضرب على اثرها واضطراره للهرب من جنيف خوفاً من ملاحقة العدالة له بدأت حياة الشقاء و لتشرد تلاحق روسو لتسي شخصيته المعقدة فقد أدخل لمدرسة داخلية بقي فيها سنتين أضطر لتركها بعد أن أخضع ظلماً لعقاب صارم بعد المدرسة وضع ليتعلم على أيدي أحد النقاشين مهنة النقش ولكن ظلم معلمه وحوره اضطره للهرب من جنيف ليقيم عند سيدة محسنة

---

(1) اندريه كريسون روسو ترجمة نبيه صعب منشورات عويدات ، ص 8

في مدينة آنسي الفرنسية دفعته للتخلي عن المذهب البروتستانتي واعتناق المذهب الكاثوليكي في توران بإيطاليا وهو في السادسة عشرة من عمره بعد ذلك وبسبب حاجته للمال أخذ روسو يتنقل من عمل لآخر دون أن يجد ما يسره أو يوفر له الاستقرار فمن سكرتير عند سيدة عجوز وصاحب عند آخر إلى مؤلف ومدرس موسيقى فاشل بالرغم من تعلقه بالموسيقى « حتى وصل إلى منصب سكرتير لسفير فرنسا في البندقية هناك سرعان ما قدم استقالته وعاد إلى باريس ليعمل سكرتيراً ومن ثم في التبشير الموسيقي في باريس تعرف إلى التي أصبحت فيما بعد زوجته فأنجبت له خمسة أطفال ولكن بسبب فقره وعوزه تخلى عن تربية أطفاله وألحقهم بمؤسسة لأولاد اللقطاء خلال إقامته في باريس وبعد أن وثق علاقاته بنخبة المجتمع الباريسي اشترك روسو بمباراة علمية حول دور النهضة العلمية والفنية في إفساد الأخلاق أو إصلاحها فما كان من مقالته التي اشترك فيها في المباراة وهي خطاب في العلوم والفنون أن نالت الجائزة عام 1750 وهذا ما جلب لروسو الشهرة الواسعة فما شجعه على المضي في الكتابة فاشترك بمباراة علمية حول أصل التفاوت بين الناس ، فوضع مقالة بعنوان خطاب في التفاوت بين الناس عام 1755وفي عام 1756بدأ اكمال مؤلفه هيلويز الجديدة وبدأ بكتابه مؤلفه الشهيرين العقد الإجتماعي وإميل أي في التربية للذين نشرهما عام 1762وقاموس الموسيقى في عام 1767

بالرغم من أن مؤلفات روسو لم تلاقي سوى الشهرة والاقبال على قراءتها عبر الأرجاء لأوروبيه ، فإن كتابه إميل قد جلب له الانتقاد والسخط وغضب المؤمنين والمتحذلين ، المسيحيين والفلاسفة كما أن برلمان باريس وبعد عشرون يوماً من نشره حكم بحرق الكتاب وسجن مؤلفه ، مما اضطره للهرب إلى سويسرا التي بدورها حكمت على الكتاب فلجأ إلى انكلترا حيث تعرف هناك على دايفيد هيوم ونزل ضيفاً عليه ولكنه لم يلبث أن تخاصم معه وعاد إلى فرنسا ليعمل كناسخ نوتات حتى وفاته في عام 1788

من خلال كتاباته يمكن القول وبحق أن روسو كان يعبر عن الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي وعن المشاكل السياسية والاقتصادية والإجتماعية التي كانت تسوده في فترة ما قبل الثورة الفرنسية ولكي يدحض الأسس التي يقوم عليها هذا الواقع فإنه لجأ إلى استخدام نظرية العقد الإجتماعي القائمة على مدرسة القانون الطبيعي التي كانت تشكل أساس النظرية السياسية لكل من توماس هوبس وجان لوك وجروتياس

وبوفندورف خلال القرنين السابع والثامن عشر ومع ذلك يمكن القول أن روسو بكتاباته السياسية حظي بشهرة واسعة فاقت أهمية كل مفكري عصره وجعلت منه أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر ، لما كان لكتاباته من أثر كبير في وضع الأسس التحررية التي قامت عليها الثورتين التاريخيتين الأميركية والفرنسية .

خلال كتاباته كان لشخصيه روسو التأثير الكبير على هذه الكتابات فقد كان مغروراً ، شديد الحساسية وحاد الطبع ، كما كان ثائراً على التقاليد القديمة والمتبعة دائماً في عصره بمعنى آخر كانت شخصيه روسو معقدة وتعسة وعلى كره شديد للمدنية وللسلطة لحاكمة . فإلى حانب نقده لنظم الحكم الفرنسي الملكي الإستبدادي القائم على نظرية الحق الإلهي في الحكم ، فقد كان يطالب بإقرار حريات الإنسان الطبيعية وبالقضاء على الفساد والانقسام الطبقي

لم يكن روسو معتدلاً كمعاصريه من الذين حملو لواء الأصلاح المعتدل كمونتسكيو وفولتير حيث دعو لاعطاء الحريات فقط للطبقة الوسطى ، بل أراد روسو التوسع في منح هذه الحقوق لتشمل كافة طبقات لشعب الإجتماعية

البند الثاني . مجتمع الفطرة الأولى والتفاوت بين البشر

في فلسفته لإجتماعية ينطلق روسو من مقولة الحالة الطبيعية السابقة لوجود القوانين والدولة وبذلك يكون روسو قد اقتفى خطى هوبس ولوك واعتبر أن الإنسان قبل وجوده في المجتمع المنظم كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الأفراد ، وكل منهم يعمل لأن يكفي نفسه بنفسه والجميع راضون بعيشهم وكان الأفراد يتصرفون في حياتهم تحت تأثير مجموعة من المشاعر الفطرية ومن لحوافز المصلحية لفردية التي تحقق لهم السعادة ومع تطور الحياة وتقدم المدنية ، ظهرت المساوىء بتقسيم العمل ونشوء الصناعة وظهور الملكية الخاصة التي ميزت بين الغني والفقير وبذلك قضي على حالة السعادة الكامنة في حالة الفطرة الأولى مما أدى إلى ضرورة إيجاد المجتمع السياسي المنظم

إن إيمان روسو بحالة الفطرة الأولى أشد من إيمان هوبس ولوك ولكنه لم يعط للعقل ما أعطياه فيما هوبس ولوك يعتبران أن العقل هو الذي مكن الإنسان من الانتقال من حالة الفطرة إلى حالة لمجتمع لمنظم بحد أن روسو يعتبر العقل نتيجة للتطور في الحياة الاقتصادية و لإجتماعية للإنسان الطبيعي وهكذا يمكن القول أن

العقد يتكون نتيجة لعوامل سابقة لظهوره وملازمة للإنسان الطبيعي وهذه العوامل يمكن حصرها باثنين . غريزة حب البقاء والرأفة . فغريزة حب البقاء تحتم على الإنسان أن يهتم بسعادته ورفاهيته بينما تدفعه الرأفة لاستطلاع واستشعار الآلام التي تتعرض لها الكائنات الحية وخصوصاً أقربه من البشر ومن هذين العاملين تتحدر جميع قوانين الحق الطبيعي

إن الميل للحياة الإجتماعية بعيد عن الإنسان الطبيعي ، ففي حالة الفطرة الأولى يعيش الإنسان الطبيعي في حالة من العزلة بحيث لا تساوره أية حاجة لأمثاله فهو يعيش وحيداً في الغابات بلا حرفة ولا عمل ، ويقتات من خيرات الأرض بحصولها الطبيعية وهكذا تنبثق من حاجاته الحسية رغباته كلها الطعام ، الأنثى ، والراحة ولما كانت تلبية هذه الحاجات أمراً ميسوراً ، فإن الإنسان البدائي يجهل القصور والمعرفة وهكذا فطالما هو محروم من أية معرفة فإنه لا تساوره سوى الأهواء البدائية المتولدة عن دوافع طبيعية . فمن يعش في الحالة الطبيعية ، لا يحتاج إلى أكثر من الغريزة . فليس للإنسان المتوحش من ممكن ثابت أو من أسرة فالعلاقات بين الجنسين عابرة ومؤقتة ، والأطفال ينفصلون عن أمهاتهم حال اقتدارهم على تأمين قوتهم بأنفسهم .

من هذا المنطلق للإنسان الطبيعي في حالة الفطرة الأولى يستطرد روسو قائلاً بأن البشر في الحالة الطبيعية ليسوا لا صالحين ولا أشراراً ، إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة وهنا تظهر عدم موافقة روسو على قول هوبس بأن الإنسان البدائي هو بطبيعته شرير لأنه لا يملك أية فكرة عن الخير وأنه فاسد وفاجر لأنه لا يعرف الفضيلة وللرد على مقولة هوبس يقول روسو بما أن أهواء الإنسان البدائي محدودة ، فإن عددها ضئيل ونشاطها ضعيف . وهي علاوة على ذلك تحد ما بعضها في البرأة . فالبرأة تلعب في حالة الفطرة دور القوانين ، والأخلاق ، والفضيلة وهي إذ تخفف من حدة نزوات الأنانية ، تسهم في المحافظة على الجنس البشري برمته

وهكذا يمكن القول أنه طالما قنع الناس بكوخهم البسيط واكتفوا بثياب تحمي أجسادهم ، وطالما لم يشغلوا إلا بأعمال يستطيع فرد واحد أن يقوم بها ، وبفنون لا تستوجب مشاركة كثرة من الأيدي ، فإنهم يعيشون أحراراً ، وأصحاء ، وصالحين وسعداء .

ولكن ما أن راودت الإنسان الحاجة إلى أن يعاونه آخر ، وما أن أدرك الفرد الواحد فوائد جمع المؤونة لشخصين ، حتى اختفت المساواة ، وظهرت الملكية الفردية ، وأصبح العمل ضرورياً ، فتحولت الغابات الواسعة إلى حقول ضاحكة رواها البشر بعرق جباههم ، وحصدوا علائها العبودية والبؤس والشقاء

إذا مع ظهور الملكية العقارية يكون الجنس البشري قد خطا خطوته الأولى نحو الانحطاط كما يقول روسو وهذه الخطوة تدين بوجودها لاكتشاف الزراعة ولابتكار صناعة الصلب . ومع مطلع التطور أدى العمل في الأرض إلى تقسيمها ومن ثم حول الحق في عينها والثاني الحق في الأرض نفسها

ومن عام إلى آخر تحول هذا الحق إلى حق الملكية العقارية[1] كما نرى لم يكن روسو ميالاً لإضفاء طابع الحق الطبيعي على الملكية بل يعتبرها نتيجة سلبية للتطور في حياة البشرية ذلك لأن ملكية الأرض تولد اللامساواة ، وصراع المصالح ، والعبودية والشقاء

إذاً من كل ذلك يمكن القول أن الإنسان في المجتمع الطبيعي ليس كما يراه هوبس أناني وفاسد وفي حرب دائمة مع الأفراد الآخرين بل هو عند روسو صالح ، وسعيد ودود رأفة . كما أن مساوىء حالة الفطرة التي ذكر عنها هوبس لم تظهر برأي روسو إلا كنتيجة لتطور الحياة الاقتصادية والإجتماعية في المجتمع الطبيعي فنتيجة لهذا التطور يظهر التفاوت الفاضح في الملكية الخاصة وفي الحقوق والحريات السياسية بين الناس ونتيجة لهذا التفاوت في الملكية الخاصة لا بد إلا أن تنشب الحروب بين الأغنياء والفقراء . فكل هذه العوامل والصفات السيئة التي يشهدها المجتمع الطبيعي ليست برأي روسو الصفة الحقيقة للإنسان الفطري أو المجتمع الطبيعي بل أن الإنسان يكتسبها في نهاية مرحلة الحالة الطبيعية أي عندما تقوى دوافع الأنانية وتشتد عوامل المزاحمة والعداوة بين الناس وهكذا يكون التطور الاقتصادي والإجتماعي هو الذي أفسد الأسس ، والدولة الناشئة عن الانتقال من مرحلة المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السياسي ليست سوى شراً أوجدته الظروف الخاصة في التطور وأهم شرورها ، ظهور عدم المساواة بين الأفراد[2]

---

(1) أندريه كريسون روسو حياته فلسفته ـ منشورات ـ ترجمة سيمه صقر ، ص 134

(2) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي

البند الثالث : العقد الإجتماعي وأساس الالتزام الإجتماعي

في الفصل الأول من كتاب العقد الإجتماعي يتساءل روسو قائلاً : يولد الإنسان حراً ، ومع ذلك فاستعباده هو عام وشامل وكثيراً ما يعتقد أحدنا أنه سيد غيره مع أنه محروم من حريته فمتى ينشأ هذا التغير

على هذا التساؤل يحاول روسو أن يؤكد بأن الالتزام الإجتماعي والخضوع للسلطة لا يمكن أن يقوم على أساس القوة ، إذ لا حق للأقوى كما أن تأسيس السلطة على أساس حق الأقوى يعني إنكاراً لفكرة الحق كلية فأي حق هو هذا الحق الذي يزول بزوال القوة ؟

كذلك لا يمكن تأسيس الالتزام الإجتماعي على فكرة السلطة الطبيعية للأب أو لأي رئيس يستمد سلطته من الطبيعة ، فالأسرة بالرغم من أنها أقدم التجمعات البشرية ، إلا أنها تقوم على الإرادة والاتفاق ، ذلك أن العلاقة بين الأبناء والأب تنتهي بانتهاء حاجة الحماية للأبناء ، ولا تبقى الأسرة بعدها إلا حين تبقى الرغبة المشتركة في الإبقاء عليها ، أي بإتفاق الأعضاء المكونين لها هي هنا يطلق روسو قائلاً ، أنه ما دامت الأسرة ، وهي التجمع الأول لا تقوم إلا على الإتفاق الحر ، فكذلك تجمعات السياسية لا يمكن تصور وجودها إلا على أساس اتفاق الأفراد المكونين لها وفيما تتفهم على تحياة المشتركة في الجماعة الواحدة وهذا الإتفاق أي العقد الإجتماعي لا يمكن أن يكون سليماً وشرعياً إلا بموافقة الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة . بمعنى آخر ، إن روسو يرى في ظهور المجتمع السياسي ، والسلطة السياسية والحرية النتيجة المباشرة للعقد الإجتماعي المعقود بموافقة جميع الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة الواحدة ، بحيث يكون الالتزام الإجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاماً حراً وذاتياً

إذا العقد الإجتماعي عند روسو هو عبارة عن إيجاد نوع من الاتحاد الذي يحمي شخص كل فرد وملكيته ويدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع ويطيع فيه الإنسان الفرد نفسه فقط بالرغم من أنه متحد مع الباقين وبالتالي فإنه يبقى محتفظاً بأقصى درجات حريته

وهكذا يمكن أن يختصر العقد على الشكل التالي

« نحن الفرقاء المتعاقدون يضع كل واحد ما مع غيره ، شخصه وكل قوته تحت

إدارة الإرادة العامة العليا ، ومن ثم فكل كهيئة كل عضو كجزء لا ينفصل عن الكل » .

بمقتضى هذا العقد يكون كل عضو قد تنازل عن نفسه وعن حقوقه الكاملة للجماعة وبما أن هذا التنازل نفسه مشروط على الجميع ، أي كل واحد يلتزم حيال الجميع ، فلا يصح أحد نفسه تحت قيادة فرد آخر ، بل يكون لكل فرد الحق على الآخر بقدر ما يضحه هو نفسه من حقوق ويكون كل فرد قد اكتسب قوة الجماعة ليحافظ بها على نفسه وعلى ما يملك . من هنا نرى أن الالتزام الإجتماعي عند روسو يستمد أهميته من أن كل عضو يكون ملتزماً دون أن يكون خاضعاً مع ذلك إلا لنفسه ، وبقي حراً كما كان من قبل

ونتيجة لإلتزام الفرد بالجماعة كلها ، تتكون الهيئة أو المجتمع السياسي لدي يكون كل فرد فيه حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه . حاكم لأنه عضو في الهيئة السياسية صاحبة السيادة ومشترك في نشاطاتها ، ومحكوم لأنه يخضع للقوانين التي تشرعها هذه الهيئة السياسية التي تتصف بأنها صاحبة الإرادة العامة

مما تقدم نرى أن الشرط الأساسي في العقد الإجتماعي هو الشرط نفسه بالنسبة لجميع أفراد الجماعة فجميع الأفراد يلتزمون نفس الشروط كما يتمتعون بنفس الحقوق

وبالتالي فإن الهيئة السياسية أي الدولة الناشئة عن العقد لا يمكن لها أن تحمل أحد أعضائها أكثر من غيره ذلك لأن الميثاق الإجتماعي بالصيغة التي تم فيها الإتفاق لم ينص على المساواة الطبيعية ، بل على العكس من ذلك ، فقد أحل المساواة الأخلاقية والشرعية محل ما أوجدته الطبيعة من تفاوت مادي بين الناس ، فالناس الذين قد يكونون غير متساوين من حيث القوة أو الذكاء ، يصبحون متساوين جميعاً عرفاً وقانوناً كذلك فإن تنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية للهيئة السياسية لا يعني أن الأفراد يفقدون حرياتهم وحقوقهم بمجرد اتحادهم ، بل على العكس فهم يستعيضون عنها بحقوق وحريات مدنية تقررها الجماعة السياسية ، وتتولى الدولة حمايتها ذلك هو الهدف من تكون المجتمع السياسي لمعظم أي الدولة عند روسو ويبرر روسو وجهة النظر هذه ، بأنه ما دام تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية كلياً ، فإن المساواة تبقى بالنسبة لجميع الأفراد قائمة وحيث المساواة قائمة فإن الحرية ستكون كذلك ، وأن اعتداء أي فرد على حقوق وحريات الآخرين ، إنما يكون في الوقت ذاته

البند الرابع . نظرية روسو في الإرادة العامة

اعتبر روسو أن الأفراد حين اتفقوا على إقامة المجتمع السياسي المنظم ، إنما اتفقو على تنازل كلا منهم للمجموع ، عن حقوقه في السيادة ، وهذ يعني أن تشترك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لخلق ما يسمى بالإرادة العامة ولذلك اعتبر روسو موافقة جميع الأفراد ضرورية لإقامة العقد الإجتماعي لإتحادي المنشىء للدولة ، صاحبة الإرادة العامة والإرادة العامة برأي روسو ليست مجرد حاصل جمع لإرادات لخاصة أو مجرد إرادة الجميع أو إرادة لأغلبية . فروسو يميز بين نوعين من الإرادة النوع الأول وهو إرادات الأفراد الخاصة السعية وراء المصالح الخصة والأهداف الخاصة وفقاً لطبيعة الطبيعية لأنانية الأفرد والنوع الثاني هو لإرادة العامة التي لا تسعى إلا وراء المصلحة العامة والأفعال العامة

وبما أن المجتمع السياسي كهيئة سياسية هو صاحب سيادة لا يمكن أن تكون له سوى إرادة عامة مجردة عن الأهواء والأطماع الخصة وبهذا فإنه لا يسعى المزج بين هذه الإرادة العامة للمجتمع والبحث عن الأغراض الشخصية والحزبية عن مصالح الإرادات الخاصة ، وبين إرادات المجموع أو إرادات الأفراد في لمجتمع ولكون الإرادة العامة هي إرادة الشعب فيجب أن تكون فوق الإرادات الفردية لخاصة وبالتالي فعلى الأقلية أن تخضع للإرادة العامة المتمثلة بالأغلبية فعدم خضوع الأقلية لرأي الأغلبية يعني وقوع الأقلية بالخطأ الذي أساسه الجهل فإن زال الجهل يصبح بإمكان الأقلية أن تدرك أن إرادتها لا تختلف عن إرادة الأغلبية لذلك عتبر روسو أن إرادة الأغلبية تمثل دائماً الإرادة العامة ، وأن رغم الأقلية لإرادة الأغلبية أي الإرادة العامة يحمل من الأغلبية أكثر حرية مما لو استقلت برأيها هكذا يتمكن الشعب صاحب الإرادة العامة من صيانة المجتمع السياسي ومؤسساته والذي انتمى إليه وتعهد بالحفاظ عليه وبهذه الإرادة العامة يستطيع الشعب أيضاً أن يحمي المجتمع من أطماع الإرادات الخاصة . ويتم ذلك بالخضوع للقوانين التي تتجلى فيها حرية المواطن المشترك الدائم بالإرادة العامة وبهذا فإن المواطن عندما يطيع القوانين فإنما يطيع الإرادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع . وإذا ثار على القوانين وجب رده بالقوة إلى الطاعة لأن ثورته تعني تمرده على إرادته هو كذلك فإن مخالفته

بإخضاع الأقلية للقوانين التي صوتت عليها الأغلبية ، هي مطالبة لتحقيق الحرية في المجتمع لا حرقها . فالتصويت على اقتراح قانون لا يهدف في الواقع الموافقة على الاقتراح أو رفضه ، بل يهدف لمعرفة ما إذا كان هذا الإقتراح مطابقاً للإرادة العامة أم لا . وهذه المعرفة لا يمكن الوصول إليها إلا بعد التصويت .

« فعندما ينتصر رأي المناقض لرأيي ، فإن هذا لا يبرهن على شيء سوى أنني كنت مخطئاً ، وأن ما كنت أقدر أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك . ولو أن رأيي الخاص انتصر ، لكنت فعلت غير ما أردت ، وحينئذ ما كنت لأكون حراً .

فالإشراك في التصويت العام من قبل جميع أفراد المجتمع عند بلوغهم سناً معيناً هو شرط أساسي للمشاركة في السلطة وللإفصاح عن الإرادة العامة للجماعة .

البند الخامس . خصائص السيادة

هناك تماثل كبير بين السيادة والإرادة العامة . فالسيادة هي ممارسة الإرادة العامة للمهام المنوطة بها . وهذا يعني أن السيادة الحقيقية هي سيادة الشعب المتمثلة بالإرادة العامة المكونة من اتحاد جميع الأفراد في العقد الإجتماعي . فإرادة صاحب السيادة هي السيادة نفسها ، وتتمثل في سيطرة الجسم السياسي على جميع أعضاءه وفي تفاعلها مع الإرادة العامة . وخصائص السيادة هي نفس خصائص الإرادة العامة فهي غير قابلة للتصرف وغير قابلة للتقسيم كما أنها معصومة عن الخطأ ومطلقة .

غير قابلة للتصرف :

برأي روسو إذا كان بإمكان السلطة أن تتنازل عن نفسها وتنتقل من هيئة لأخرى ، فإن السيادة لا يمكنها القيام بذلك . فطالما أن الإرادة العامة المتمثلة بإرادة الجماعة كلها هي سيدة نفسها ، فلا يمكنها أن تخضع لأي طرف آخر . وبما أن صاحب السيادة هو الشعب فلا يمكنه أيضاً أن يتمثل إلا بشخصه . وهذا يعني أنه لا يستطيع التنازل عن إرادته العامة لأي كان . فإن فعل يكون قد استبدل إرادته العامة بإرادة خاصة . وهذا ما يتناقض مع الهدف من وجود الدولة . فالإرادة الخاصة تنزع بطبيعتها نحو الامتيازات ، بينما تنزع الإرادة العامة نحو المساواة . والشعب عندما يتنازل عن إرادته العامة لطرف ما يكون قد حكم على نفسه بالتفكك والفناء كشعب وكيان .

ولنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتصرف لا يمكن أن تكون ممثلة بأحد أو

أن يمثلوه فهم ليسوا ممثلين له ، بل مندوبين عنه . ولهذا فالرعم من عظمتهم السلطة من قبل الشعب ، فلا يمكنهم اتخاذ قرارات نهائية يرفضها الشعب . وكل قانون لم يوافق عليه الشعب بنفسه هو لاغ وليس بقانون وهذا يعني أن الشعب لا يمكن أن يضع نفسه قيوداً للمستقبل على شكل دستور أو ممثل(٥) .

غير قابلة للتقسيم :

لنفس الأسباب التي تجعلها غير قابلة للتصرف ، فإن السيادة غير قابلة للتجزئة أو الانقسام فالإرادة إما أن تكون عامة أو لا تكون وإما أن تكون إرادة مجموع الشعب أو إرادة جزء منه فقط الأولى تعبر عن عمل سيادة لها قوة القانون ، و لثانيه لا تعبر إلا عن إرادة حصة مختلفة إذن تقسيم السيادة ليس سوى فضاء عليها كما أن تقسيمها إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية كما عند مونتسكيو ليس سوى قضاء عليها أيضاً

« ولكن رجال السياسة هنا ، يجعلون من هيئة السيادة كائناً خيالياً مكوناً من فقط حيث بها من بعد ، كما لو أنهم كانوا يركبون الإنسان من عدة أجسام ، فالواحد منها عينان ، والثاني ذراعان ، والثالث رجلان ، ولا شيء غير هذا فقد قيل أن دجالي اليابان يشرحون علانياً على مرأى من الناظرين ، ثم يرمون بهذه الأعضاء ، الواحد تلو الآخر ، إلى الجمهور ، ثم يسقطون الغلام ثانية حياً كامل الأعضاء هذه هي شعوذات رجال السياسة هنا ، على وجه التقريب فبمجرد أن قطعوا أوصال الهيئة الاجتماعية بتعاويذ حديثهم بالعرض ، يعودون إلى تجميع الأجزاء دون أن ندري كيف يفعلون ذلك »(2)

نقد وقعوا في الخطأ لأنهم اعتبروا أن هذه السلطات هي أجزاء من السيادة ، ولم يدركوا أنها في الحقيقة معطيات لها

معصومة عن الخطأ

الإرادة العامة لا يمكن لها أن تخطىء إنها دائماً على صواب ، وتسعى دائماً نحو المصلحة العامة . فصاحب السيادة المتمثل بجميع أفراد الشعب المكونين له لا يمكن أن تكون له مصلحة متقاطعة مع مصلحتهم ، ولا يمكن أن يسعى لإلحاق الأذى بأعضائه بل أن كل عمل من أعماله التي هي أيضاً من أعمال الإرادة العامة يقع على

(٥) جان جاك روسو العقد الإجتماعي ، ترجمة بوبس عاشر ، ص 127
(2) ج ج روسو ، العقد الإجتماعي ، ص 41 - 42

الأفراد ويلزمهم على قدم المساواة

ومع ذلك فإذا كانت الإرادة العامة لا تنزع إلا للمصلحة العامة فلا يعني ذلك أن قرارات الشعب تكون دائماً على صواب فالشعب بالرغم من أنه يسعى دائماً للخير فإنه غالباً ما يخدع ، ولا يعود يعرف أين يكمن الخير والسبب في انخداع الشعب يعود لبعض الإرادات الخاصة الباطنة التي تحول دون تكوين إرادة عامة صائبة أو تفسدها وللقضاء على تأثير الإرادات الخاصة على الإرادة العامة يقترح روسو تطبيق الإقتراع العام والواسع والكفيل بتكوين إرادة عامة حقة وصادقة حيث يستطيع كل فرد مشترك في الإقتراع أن يختار ما يريد بصفته بفردية المخصصة ، مما يؤدي إلى استبعاد تدخلات المجتمعات الجزئية كالجمعيات والأحزاب والنقابات في الإرادة العامة والتأثير عليها ذلك لأن تلك المجتمعات تحزبية لا تعوم إلا على حساب المجتمع السياسي أو الجسم السياسي الناشىء عن العقد

مطلقة .

إذا لم يكن الجسم السياسي سوى شخص معنوي مكوّن من اتحاد أعضائه وإذ لم يكن له من اهتمامات سوى العمل على الحفاظ على بقائه الخاص ، فإنه يتوجب أن تكون له سلطة شاملة ومدعمة لتحريك كل جزء وإعداده بالشكل الأمثل ليتلاءم مع الكل . وبما أن الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، فإن العقد الإجتماعي يمنح الجسم السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه أيضاً وهذه السلطة التي تمسك بها الإرادة العامة هي نفسها السيادة[1]

نلاحظ هنا كيف يتجلى التعارض ويوضوح عند روسو بين نزعته الفردية ودفاعه عن الفرد وحقوقه وبين الإعتراف للجماعة وإرادتها العامة بسلطات مطلقة لا حدود لها ولإزالة هذا التعارض يحاول روسو الإبقاء على بعض الحقوق التي تمكن المواطنين من التمتع بها بصفتهم بشراً وتحفظ من تطرف السلطة المطلقة للدولة

ولكن إذا ما نظرنا في الشخص العام ، وجب علينا أن ننظر أيضاً في الشخص الخاص الذي من مجموعة تتألف تلك الهيئة والذي يستقل عنها حياة وحرية ، بحكم الطبيعة ومن ثم لا بد لنا أن نميز بين حقوق الحاكم وحقوق هيئة السيادة ، ثم بين

(1) ج ج . روسو العقد الإجتماعي ، ترجمة بولس عانم 1972 ، ص 46

الواجبات التي يحتم على المواطنين أن يقوموا بها بصفة كونهم رعايا وبين الحقوق الطبيعية التي يجب أن يتمتعوا بها بصفة كونهم بشراً

ومن المسلم به أن كل ما يتخلى عنه الفرد ، بالميثاق الإجتماعي ، في سلطة ومال وحرية هو ، فقط الجزء الذي تهتم له الشركة الجماعية وتفيد من استعماله ، ولكن من المسلم به أيضاً أن هيئة السيادة هي وحدها الحكم في تقدير أهمية ما تهتم له مطلقة ، معصومة ، لا تقبل الانقسام ، وغير قابلة للتصرف ، بهذه الصفات الأربعة أراد روسو كما يرى جان جاك شيفالييه أن يقيم صرح سيادة لا خطر منها على المحكومين ، ومع ذلك فهي سيادة لا تقل هيبة وجلالاً وتطلباً عن سيادة رجل واحد ، كما هي عند بودان وهوبس وسوسونه سيادة الشعب ، أي سيادة المواطنين في مجموعهم ، سيادة مجردة تماماً ، حسب محل السيادة العيانية لدى شخص مثل لويس الرابع عشر ، المعتصمة من سيادة الله سيادة تضع في مقابل أن الدولة الخاصة بالملك المطلق ، نحن الدولة الخاصة بالمحكومين في مجموعهم[1]

البند السادس . القانون عند روسو

إن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة فهو العلاج الوحيد لمنع تسلط الإرادات الخاصة التعسفية المتسلمة زمام السلطة وللقانون يعود الفضل في الحرية والمساواة والعدل فهو وحده استطاع أن يخضع الأفراد ليجعلهم أحراراً إنه أسمى المؤسسات البشرية بأسرها لأنه انعكاس للنظام الإلهي في العالم الدنيوي

وطالما أن القانون كذلك ، فينبغي أن يكون موضوعه عاماً بمضمونه توجهاً شاملاً وبعيداً عن الاهتمامات الجزئية . فالجزئيات لا تدخل أبداً ضمن اهتمامات القانون

وعندما أقول أن غرض القوانين هو دائماً عام ، فإني أعني أن القانون ينظر إلى الرعايا على أنهم أجسام وإلى الأفعال على أنها مجردة ، ولا ينظر إلى الإنسان على أنه شخص ، ولا إلى الأفعال على أنها خاصة وهكذا ، فإن القانون يمكنه أن يقرر بأنه ستكون هناك امتيازات ، ولكن لا يمكنه أن يمنح بالتسمية أي امتياز لأي كان من الناس ويستطيع القانون

---

(1) المصدر نفسه

(2) ح ح شوفالييه أمهات الكتب السياسية ، ص 267 ، دمشق 980

حلق طبقات متعددة من المواطنين ، وتحديد الصفات التي تخول حق الحصول عليها ، ولكن لا يمكنه أن يسمي ملاكاً أو ملاكاً ليدمج في هذه الطبقات ، ويستطيع أن يشاء حكومة ملكية وارثة وراثياً ، لكنه لا يستطيع أن ينصب ملكاً ، ولا أن يسمي أسرة ملكية وقصارى القول أن كل وظيفة تتعلق بعرض شخصي لا تدخل أبداً في اختصاص السلطة التشريعية »(١)

بعد هذا العرض لعرض القانون ومماهيته يرى روسو أنه لا يمكن للقانون أن يكون ظالماً فطالما أن صاحب السيادة هو الشعب بجميع أفراده هو نفسه المؤهل لسن القوانين ، فلا يمكن لأحد أن يظلم نفسه وبالتالي فإن القوانين لا تمثل سوى التعبير عن الإرادة العامة الممثلة بمجموع الشعب وهكذا فإنه لا يمكن للحاكم الذي ليس في الحقيقة سوى مندوباً عن الشعب صاحب السيادة أن يكون فوق القوانين بل خاضعاً لها

الشعب إذن بمجموع أفراده الذي يخصع للقوانين يجب أن يكون هو لواضع لها فطالما أن القوانين تشكل الشرط الأساسي لتنظيم هيئة لسياسية لمشتركة بين جميع أفرادها يكون من حق كل فرد من أفرادها أن يشترك في وضعها . ولكن السؤال الذي يتبادر للذهن هو ، كيف يكون بإمكان الهيئة السياسية أن تضع القوانين المنظمة لها ؟ وما هو هذا الجهاز الذي يهديها لوضع القوانين الملائمة والضرورية وتمهيدها ، طالما أنها كهيئة مكونة من جمهور أعمى لا يعرف على الغالب ما يريد ولا يعرف ما هو خير له على هذه التساؤلات يحاول روسو الإجابة مركزاً على دور المشرع وضرورة وجوده ضمن الهيئة لسياسية

والشعب من تلقاء نفسه ، يريد الخير دائماً ، ولكنه من تلقاء نفسه أبداً ، لا يراه دائماً ، والإرادة العامة هي دائماً على صواب ، ولكنها ليست دائماً مستنيرة فيجب أن نريها لأعراض كما هي ، وأحياناً كما يجب أن تظهر لها ، ويجب أن ندلها على السبيل السوي الذي تبحث عنه ، وأن نجعلها بمأمن من أن تغرر بها الإرادات لخاصة ، ويجب أن نضع أمام عينيها الأمكنة والأزمنة ، ونوازن أمامها بين مظهر المزايا الحاضرة الخداية الحساسة ومخاطر الشرور البعيدة الخفية وللأفراد يرون الخير الذي يبتغونه ، وجمهور الشعب يريد الخير الذي لا يراه ، وكل من هؤلاء يحتاج إلى أدلاء . فيجب إلزام بعضهم بأن يجعلوا إرادتهم مطابقة لوحي عقولهم وبعضهم

(١) ج ج روسو- لعقد لإجتماعي ، ص 54

الآخر بأن يعرفوا ما يريدونه ، فيتجه ، عندئذ ، من الأضواء العامة ، اتحاد الفهم والإرادة في الهيئة الإجتماعية ، ومن هنا تنبع مشاركة الأجزاء الصحيحة ، وأخيراً القوة الكبرى للكل ومن هنا جميعه تولد ضرورة وجود مشترع »(1)

ومع أن المشرع هو الذي يضع القوانين ، فهو ليس بصاحب سيادة ولا يمكنه أن يحكم الشعب ، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يمنح القوانين التي يضعها قوة تنفيذية لأنه لا يمكن الإطمئنان إلى أن إرادة المشرع وهي إرادة خاصة تتوافق مع الإرادة العامة إلا بعد المرور بإقتراع عام وحر يشترك فيه الشعب حيث يستطيع منح القوانين التي يخضع لها القوة التنفيذية هكذا إذن تكون سلطة التشريع حق ملازم للشعب ، بحيث لا يستطيع هو نفسه أن يتنازل عنه فوفقاً للعقد الإجتماعي لا يمكن لأحد إلا بالإرادة العامة أن تلزم أفراد المجتمع

البند السابع . الحكومة ونظام الحكم الأمثل

برأي روسو ، كما أن الإرادة العامة هي واحدة لا تتجزأ ، فإن السلطة ذات السيادة والمتمثلة بالإرادة العامة هي واحدة لا تتجزأ وبدون أن يخلط بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، يحدد روسو أن السلطة ذات السيادة هي التي تتخذ القرارات ذات الطابع العام ، وهذه القرارات هي القوانين ولكن القوانين تحتاج إلى قوة عامة لتنفيذها هنا يرى روسو أن مكمن هذه القوة العامة التي يسعى عليها تنفيذ القوانين يتمثل في السلطة التنفيذية أي الحكومة فالحكومة يجب أن تبقى تتصرف السلطة ذات السيادة لتنفيذ إرادتها . فهي الجهاز الذي يتصرف بالقوة العامة وتتحكم بها وفقاً لمشيئة الإرادة العامة إنها ليست سلطة ذات سيادة ، بل أداة تنفيذية بيد صاحب السيادة تنفيذ مشيئته ، كتنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية . والشخص المكلف بهذه الوظيفة يسمى ولياً أو ملكاً .

أما كيف نشأ الحكومة في المجتمع السياسي ؟ وبالتأكيد ، لم تنشأ الحكومة بموجب عقد يتم بين الشعب والمكلف بمهامها ، ذلك أنه من غير المعقول برأي روسو أن نتصور عقداً يتعهد بموجبه أحد الطرفين بأن يأمر والثاني بأن يطاع ففي المجتمع السياسي لا يوجد سوى عقد واحد وهو العقد المنشىء للدولة وللفعل

---

(1) ج ج روسو ، العقد الإجتماعي ، ص 56

الوحيد الذي من شأنه أن ينشىء الحكومة هو القانون الصادر عن الإرادة العامة وبالتالي يكون ممثلو الحكومة من قادة ورؤساء عبارة عن موظفين لدى الشعب وتقوم وظيفتهم على أساس خضوعهم للواجبات التي يفرضها عليهم الشعب .

« إن عمل إنشاء الحكومة ليس البتة عقداً ولكنه قانون ، وأن ممثلي السلطة التنفيذية ليسوا البتة سادة الشعب بل ضباطه ، وأن الشعب يمكنه تولية وعزلهم متى شاء ، وأنه ليس من شأنهم التعاقد ولكن الطاعة ، وأنهم ، بممارستهم للوظائف ، التي تعهد فيها الدولة إليهم ، إنما يقومون بواجبهم كمواطنين ، دون أن يكون لهم الحق بالمنازعة في الشروط[1]

أما في ما يتعلق بأشكال الحكم ، فإنها تبقى بنظر روسو عبارة عن أشكال تنظيمية للسلطة التنفيذية فمهما أختلفت أشكال الحكم ، تبقى السلطة ذات السيادة كامنة في الشعب . فهذا الأخير قد يعهد بالسلطة التنفيذية إما إلى الجزء الأكبر منه وهنا يكون الحكم ديمقراطياً ، وإما إلى عدد صغير من الأشخاص ، وهنا يكون الحكم أرستقراطياً ، وإما إلى شخص واحد يستمد جميع الحكام الآخرين سلطتهم منه ، وهذا الشكل الأخير هو الحكم الملكي

بالرغم من تمنع روسو عن اعطاء تقييم لأشكال الحكم الثلاثة هذه فإنه لم يستطع أن يخفي ميوله وعواطفه السياسية بالنسبة لكل شكل من أشكال الحكم

أ ـ الحكم الديمقراطي

في الحكم الديمقراطي يرى روسو أن عمل الشعب لا يقتصر فقط على إقرار القوانين بل أيضاً على إقرار الإجراءات الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها . وهنا يكون الشعب قد قام بمهام السلطتين التشريعية والتنفيذية معاً وهذا شيء سيء لأنه لا ينبغي أن يكون الشعب الذي يضع القوانين هو نفسه الذي ينفذها فالشعب لا يسعه الإجتماع باستمرار لممارسة السلطة التنفيذية ولكون الحكم الديمقراطي يتطلب ضيق في رقعة الدولة إلى أقصى حد ، وبساطة عظيمة في العادات ، وقدر عظيماً من اليقظة والشجاعة لدى كل مواطن ، وهذا غير متيسر إلا لدى الآلهة ، يكون الحكم الديمقراطي غير مناسب للبشر ولعله يناسب الآلهة

---

(1) ج ج روسو ، العقد الإجتماعي ، ص 135

ب ـ الحكم الأرستقراطي

سموحب هذا الشكل من الحكم يعهد إلى عدد قليل من الشعب لتنفيذ مهام الحكومة وهذا الشكل إما أن يكون طبيعياً كما في المجتمعات البدائية ، وإما انتقائياً وإما وراثياً فالحكومة الوراثية هي أسوء أشكال الحكم والانتقائية هي أفضلها ، لأنها تمثل الأرستقراطية الحقيقية بمعناه الصحيح « إن أفضل الأنظمة وأمرها إلى طبقة الأشياء أن يحكم الحكماء عامة الشعب إذا كان أكيداً أن هؤلاء الحكماء إنما يحكمون الشعب لمصلحته لا لمنفعتهم »[1]

وإذا كان هذا النظام الانتقائي لا يتطلب من الفضائل بقدر ما يتطلبه النظام الديمقراطي ، فإنه مع ذلك يستوجب بعض الصفات الحسنة والخاصة به كالإعتدال عند الأغنياء والقناعة عند الفقراء[2] . هذا لأنه لا يمكن توفير المساواة التامة فيه . فالمساواة التامة لم تؤمن حتى في سپارطة نفسها .

ج ـ الحكم الملكي .

هو أقوى أشكال الحكم لأن الأمير الحاكم فيه وهو الشخص الطبيعي الذي يجمع بين يديه وفي نفس الوقت ، إرادة الشعب وإرادته ، والقوة العامة للدولة ، وقوى خاصة للحكومة وكل ذلك للعمل في سبيل هدف واحد لذلك ليس هناك من حكم يكون فيه لتحاكم ذلك القدر من القوة الهائل فآلة الحكم كلها بين يديه

« وهكذا ، فإن إرادة الشعب ، وإرادة الأمير ، وإرادة الدولة العامة ، وقوة الحكومة الخاصة ، كل هذا ، يستجيب للباعث هو نفسه ، وجميع نوابض الآلة هي في يد واحدة ، وكل شيء يتجه نحو الغاية نفسها ، وليس هناك من حركات متصادة فيتلاشى بعضها بعضاً ، ولا يمكن تصور نوع من القوانين الأساسية يتتبع فيه أقل مجهود أضحم عمل فأرخميدس ، وقد تصورته جالساً إلى شاطىء البحر يتولى بدون مشقة تعويم مركب كبير ، يعيد إلى ذهني ملكاً لبقاً يحكم ، وهو في مكتبه ، ممالكه الواسعة ويحرك كل شيء وهو يأد جامداً لا يتحرك[3] .

---

(1) ج ج روسو العقد الإجتماعي ، ص 94

(2) ج ج روسو ، العقد الاجتماعي ، ص 95

(3) ج . ج روسو العقد الإجتماعي ، ص 96

ولكن بالرغم من هذا التفوق الكامن في الحكم الملكي ، فإن الهدف الذي يسعى إليه هذا الحكم ليس تحقيق السعادة العامة ، بل سعادة الحاكم وعلى حساب الدولة فإرادة الحاكم بالقوة التي بين يديه تستطيع أن تهيمن وبسهولة على الإرادات الخاصة الأخرى . كما أن الملوك الذين لا يكتفون أبداً بالسلطة التي يمنحهم إياها الشعب بمحبته ، لا يأخذون لأنفسهم سوى المبادىء التي تعود عليهم بالفائدة وهكذا تراهم لا يتمنون أن يؤول حال الشعب إلى ازدهار وأن يصبح مرهوب الجانب . بل يؤثرون أن يبقى ضعيفاً ، بائساً كيلا يقوى على مقاومتهم . إذن لكي يبقى الحكم الملكي شرعياً وبدون انحراف ، ينبغي على الملك أن يتقيد ببنود العقد الإجتماعي ، حيث يكون الشعب بمجموعه صاحب السيادة ولا يكون الملك سوى الوكيل الوحيد على السلطة التنفيذية .

من خلال هذا العرض نلاحظ أن كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قابل برأي روسو لأن يكون أفضل أشكال الحكم في ظروف محددة ، وأسوأها في ظروف أخرى ، وهنا يكون الشعب إذا ما تغيرت الظروف محولاً أن يلغي شكل الحكم القائم ويستبدله بشكل آخر

متأثراً بأفكار مونتسكيو المتعلقة بتبعية شكل الحكم لطبيعة الدولة الجغرافية والاقتصادية والإجتماعية ، اعتبر روسو أن المساحة ، ومساحة الدولة ، وكثافة سكانها ، من العوامل المحددة لشكل الحكم فيها . فحيثما تكون الأرض شديدة الخصوبة ، يكون النظام الملكي أنسب أشكال الحكم أما البلدان التي تعيش في بحبوحة نسبية فتناسبها الحكومات الحرة وتناسب الديمقراطية مع الدول الصغيرة ، والأرستقراطية مع الدول المتوسطة ، والملكية مع الدول الكبرى

الفصل السابع

سييس 1748 1836

ولد عمانويل جوزيف سييس عام 1748 في مدينة فريجوسFrejus في جنوب فرنسا من أسرة فقيرة وبسبب نبوغه الذي أشتهر به أرسله اليسوعيون إلى باريس لإتمام دراسته على نفقتهم الخاصة بعد إنهاء دراسته تولى عدة مناصب لاهوتية وسياسية ففي عام 1787 أنتخب من بين ممثلي الاكليروس في الجمعية الأقليمية في مقاطعة أورليان وفي عام 1791 أنتخب عضواً في هيئة إعداد الدستور ، ثم عضواً في الهيئة البرلمانية العليا عام 1792 كما عين سفيراً لفرنسا في برلين ثم أنتخب عام 1799 عضواً في هيئة لخمسة الحكومية العليا .

منذ وجوده في أورليان كان فكر سييس قد بدأ يتجه الوجهة الواضح فمنذ انتمائه للطبقة الثالثة بعيدة عن مراكز الحكم والامتيازات التي كان يوفرها ، فقد تعلق سييس بكل ما من شأنه أن يضمن المساواة في الفرص والحريات الفردية في المجتمع الملكي الفرنسي وللتعبير عن هذه الأفكار تحالف على النظام الملكي المنهار فتصدى وعلى طبقة الاقطاع ، والكنيسة ، وكبار رجال الإدارة المقربين للملك ، نشر سييس مؤلفاته التي كانت بمثابة الشرارة في اشعال الثورة الفرنسية وهذه المؤلفات كانت كالتالي نظرات في وسائل التنفيذ التي يستطيع ممثلو فرنسا التصرف بها في عام 1789 وبحث في الامتيازات ، وكتاب البحث ، وأخيراً كتابه الشهير ما هي الطبقة الثالثة الذي بيع منه في عدة أيام أكثر من 30000 نسخة لقد أعتبر هذا المؤلف الأخير من أفضل ما كتبه سييس ، أولاً لأنه طغى شهرته على كل مؤلفات سييس الأخرى ، وثانياً لأنه تضمن معظم أفكار سييس الثورية والهادفة إلى دحض

الميراث الفكري التاريخي الخاص بالنظام الملكي الفرنسي. يقدم سييس كتابه هذا بشكل بيان يتضمن مطالب الطبقة الثالثة، ويقسم خطته ضمن إطار ثلاثة أسئلة يحاول أن يجيب عليها وهي:

1 ـ ما هي الطبقة الثالثة؟ كل شيء.
2 ـ ماذا كانت حتى الآن في النظام السياسي؟ لا شيء.
3 ـ ماذا تطلب؟ أن تكون شيئاً ما.

البند الأول: الطبقة الثالثة هي كل شيء

يحاول سييس تعريف الأمة على أنها مجموعة من الأفراد اتحدوا مع بعضهم البعض في ظل قانون مشترك. أما الأفراد الآخرين الذين يتميزون عن غيرهم بالامتيازات المدنية والسياسية، فإنهم لا يؤلفون سوى جسماً غريباً عن الأمة، أي دولة داخل الدولة. والأفراد الذين يعتزون بعدم مشاركتهم في النشاط العام للأمة ومع ذلك يستولون على النصيب الأكبر من الانتاج العام، هم ليسوا من الأمة بل غرباء عنها وحتى عبئاً عليها.

فالطبقة الثالثة هي الأمة الحقيقية. فهي تتمتع بجميع الصفات التي تجعل منها أمة. فإلى ماذا تحتاج الأمة لكي تعيش وتزدهر؟ سؤال يطرحه سييس ليجيب عليه قائلاً: أن الأمة تحتاج إلى الأعمال الخاصة والوظائف العامة. والطبقة الثالثة هي الطبقة الوحيدة التي تقوم بالأعمال الخاصة المفيدة للمجتمع، كالزراعة، والصناعة، والتجارة، وكذلك في العلوم والمهن الحرة، وحتى في الأعمال الخاصة الأقل إحتراماً. أما بالنسبة للوظائف العامة، فإن الطبقة الثالثة تؤمن تسعة أعشار القائمين عليها. وهذا يعني برأي سييس أن الطبقة الثالثة هي التي تقوم بعبء الأعمال الشاقة في الوظائف العامة، سواء في الجيش أو القضاء، أو الكنيسة، أو الإرادة العامة. أما المناصب الفخرية والمريحة فهي وقف على أصحاب الامتيازات الذين لا يستحقون، ومحرمة على أبناء الطبقة الثالثة. إن هذا الحد من حقوق الطبقة الثالثة يعتبر برأي سييس خيانة للشأن العام ولا مساواة قبيحة. فالمناصب العليا يجب أن تكون رهناً بأصحاب المواهب والجدارة. كما أن نظام الامتيازات ليس من شأنه أن يؤدي إلا إلى ارتفاع كلفة المناصب العليا وتدني مستوى العمل فيها، وإعاقة نشاط الأمة[1].

(1) ف. فولغين: فلسفة الأنوار، ترجمة هربيت عبودي، دار الطليعة، بيروت، ص 354

« هل الذي يحرز على لقب أن الطبقة الثالثة لا تمتلك في ذاتها كل ما يلزم لتشكيل أمة كاملة ؟ أنها الرجل القوي الصلب الذي ما تزال إحدى ذراعيه في الحديد فلو بترت نظام الامتيازات لما صارت الأمة شيئاً أقل ، بل شيئاً أكثر . فما هي الطبقة الثالثة ؟ كل شيء ، ولكنها كل معوق ومضطهد ومادا يكون مصيرها بغير نظام الامتيازات ؟ كل شيء ، ولكن كل حر ومزدهر لا شيء يمكن أن يسير سيراً حسناً بدونها ، وكل شيء قد يسير على نحو أفضل بما لا يقاس بدون غيرها[2]

إذن الامتيازات تتعارض مع الحق العام ومصالح أصحاب الامتيازات تتعارض مع مصالح الأمة ولهذا فإن طبقة أصحاب الامتيازات التي تسعى دائماً لابقاء الأمة أسيرة الاضطهاد والحرمان هي غريبة عن الأمة . غريبة بكل شيء ، بكسلها ، وامتيازاتها الضارة ، وبحقوقها السياسية ، وأخيراً بسعيها نحو مصلحتها الخاصة وليس نحو المصلحة العامة

وهكذا يستنتج سييس أن الطبقة الثالثة هي كل شيء فطالما أن الطبقة صاحبة الامتيازات هي جزء غريب عن الأمة ، تكون الطبقة الثالثة هي كل ما ينتمي إلى الأمة . وكل ما لا يكون من الطبقة الثالثة لا يمكن أن يعتبر نفسه أنه من الأمة

البند الثاني : الطبقة الثالثة هي لا شيء

يعتبر سييس أن الطبقة الثالثة طيلة تاريخ النظام الملكي الفرنسي لم تكن شيئاً فالطبقة الثالثة هي مجموع أولئك الذين ينتمون إلى طبقة العامة ، والذين يخضعون للقانون العام بمعنى أوضح إنها جمهور المحرومين من الامتيازات والمحرومون ليس أمامهم للهرب من حرمانهم سوى اتباع الأساليب الخسيسة والارتباط بأحد أصحاب الامتيازات والطبقة الثالثة لم تكن في تاريخها ممثلة تمثيلاً حقيقياً فتمثيلها لم يكن إلا عبر أشخاص منحوا لقب النبالة أو أشخاص منحوا امتيازات مؤقتة إذن لم يكن للطبقة الثالثة من حقوق سياسية تتمتع بها وهذا يعني أن الطبقة الثالثة لم تكن أبداً حرة فالحرية لا تتحقق بالامتيازات ، بل بالحقوق العامة لكل فرد من أفراد الأمة .

---

(2) ح ج شوفالييه ، أمهات الكتب السياسية ، ص 108

إذن فالطبقة الثالثة التي كان يجب أن تكون كل شيء ، هي لا شيء ، و لسبب في ذلك يعود برأي سييس إلى الروح المؤثرة التي تسود صفوف النبلاء وأصحاب الامتيازات فالنبلاء يتسطهم على المناصب لعبا يحكمون بعقلية الحاكم الذي لا شريك له وبسبب هذا الواقع يعتبر سييس أنه من الخطأ بمكان الاعتقاد بالقول أن فرنسا تعيش في ظل نظام ملكي ، فباستثناء عدة سنوات من عهد لويس السادس عشر ولويس الرابع عشر حيث ساد الاستبداد الحقيقي ، فإن الحكم في فرنسا لم يكن أبداً للملك ، وإنما للنبلاء ، أي للأرستقراطية ولئن من قبل المصادفة أن يكون الشعب قد نظر دوماً إلى الملك على أنه مصححة المحذوع والأعزل من السلاح للنبلاء لا حدود لسلطانه .

البند الثالث : الطبقة الثالثة تطالب بأن تكون شيئاً ما

إذ كانت الطبقة الثالثة لا شيء ، بينما يجب أن تكون كل شيء ، فماذا تطلب من حقوق . على هذا السؤال يحاول سييس الإجابة بالقول أن الطبقة الثالثة المحرومة من حريتها ومن حقوقها بسبب نظام الامتيازات ، لا تطالب إلا بالحد الأدنى من حقوقها أي الحد الذي يستثير فيه الإحساس بوجودها بكلمة أوضح تطلب بأن تكون شيئاً ما في المجتمع الفرنسي وتتمثل مطالبها كالآتي في المقام الأول تريد الطبقة الثالثة أن تكون ممثلة في هيئة الطبقات الثلاث بنواب منبثقين من صفوفها ، وفي المقام الثاني تريد أن يكون عدد ممثليها مساوياً لمجموع ممثلي الأكليروس والنبلاء معاً ، وأخيراً تريد أن تجري الإقتراع على مستوى الفرد لا الطبقة .

هذه هي مطالب الطبقة الثالثة فهل بالإمكان المطالبة بأقل من ذلك للحق القول أنها مطالب غاية في الاعتدال إذ أنها لا تكفي حتى لتوفير المساواة الضرورية في النهوض في محتمع تطبقات إذن في دفاعه عن مطالب الطبقة الثالثة النبيلة في الإعتدال يذهب سييس ليعتبر أن لمطالب الأولى بممثلين ينتمون لصفوف الطبقة الثالثة أمر مشروع كلياً إذ لا يمكن الاستمرار بتمثيل الطبقة الثالثة بأدنى مرتبطين بأساليب الخسة والحقارة ومع ذلك يرى سييس أن إبعاد أصحاب الامتيازات عن تمثيل الطبقة الثالثة غير كاف لابعاد شرهم عنها لأنهم قادرين على التسلل داخل صفوفها بأساليب شتى . فهم يتحكمون بالمراكز العليا والوظائف المربحة ، وهذا يمنحهم التأثير

على عدد من الأنصار والعملاء المتعطشين للثروة والسلطة ضمن صفوف الطبقة الثالثة. ولذلك لا يجوز السماح للأشخاص المرتبطين بأصحاب الامتيازات أن يتمكنوا من تمثيل الطبقة الثالثة. حول ذلك يقول سييس أن كل شيء سيضيع إذا ما تمكن عملاء الاقطاع من اغتصاب حق تمثيل طبقة العامة. ويضيف قائلاً:

« نحن نعلم أن الخدم والأتباع يدافعون عن مصالح سادتهم بجرأة وشراسة قلما نلمسها حتى عند هؤلاء الأخيرين(٠).

أما بالنسبة للمطلب الثاني المتعلق بحق الطبقة الثالثة بعدد من النواب مساوٍ لمجموع نواب طبقتي الاكليروس والنبلاء معاً، فهو مطلب مشروع كلياً شأنه شأن المطلب الأول. فرأي سييس هناك تفوق عددي كبير للطبقة الثالثة على الطبقتين الأخريين. فعدد أفراد هاتين الطبقتين في فرنسا لا يتعدى المئتين ألف شخص من أصل عدد السكان البالغ عددهم بين 25 و 26 مليون نسمة. أمام هذه المقارنة للأعداد لا يمكن إلا تأييد هذا المطلب المنطقي المبني على المعطيات الديمقراطية المرتبطة بالعدد بدل المعطيات الارستقراطية المرتبطة بالنوعية كالولادة والمرتبة. علاوة على ذلك، يمكن القول أن طبيعة العلاقة التي كانت تربط الطبقة الثالثة ببقية الطبقات الأخرى قد تطورت بتطور الأوضاع الاقتصادية والإجتماعية. فالطبقة الثالثة التي كانت تعيش تحت نير عبودية الإقطاع الريفي استطاعت بعد انحسار الاقطاع عن الريف، والتوسع الاقتصادي ونشوء المدن أن توسع دورها في المجالات التجارية والصناعية. وهذا التوسع سمح لها أن تفرز من بين صفوفها عدد كبير من الأشخاص الميسورين الحال والطيبي النشأة، والمهتمين بالشؤون العامة. وهكذا تكون الطبقة الثالثة التي كانت أجبرت على النزول إلى الدرك الأسفل، قد استردت بمهارتها جزءاً من حقوقها المسلوبة منها.

« إذا عرفت الطبقة الثالثة كيف تعرف نفسها وتحترم ذاتها، فمن المؤكد أن الآخرين سيحترمونها أيضاً. لا ينبغي لها أن تجهل أنها، اليوم تؤلف الواقع القومي الذي لم يكن في الماضي إلا ظلاً من ظلاله، وأن طبقة النبلاء في أثناء هذا التغير الطويل، لم تعد هذا الواقع الإقطاعي المخيف، الذي كان يستطيع ممارسة الاضطهاد بلا عقاب، وإنها لم تعد إلا ظلاً من ظلاله، وأن هذا الظل ما يزال يسعى دون طائل لإيقاع الرعب في قلوب

---

(٠) ف. فولفين، مصدر سابق، ص 356.

أمة بكاملها »[1]

أما عن المطلب الثالث ، فيعتبره سييس طمعي للغاية ، فالإبقاء على نظام التصويت على مستوى الطبقات ، من شأنه أن يبقي لأصحاب الامتيازات فرصة ممارسة حق النقض «Veto» على كل ما من شأنه أن يضر بمصالحهم فمتى كان أصحاب الامتيازات يتمسكون بمبدأ التصويت على مستوى الطبقات ويرفضون مبدأ التصويت الإفرادي فذلك لأنهم يعتبرونه وسيلة كافية لمنع الاصلاحات فحيث تتعارض المصالح وتتواجه ، يثير حق النقض كل شيء إنهم يحاولون إنكار كل عدالة على الطبقة الثالثة ، وإجبارها على انتظار كل شيء من كرمهم من هذا المنطلق يبدو مطلب الطبقة الثالثة معقولاً ومنطقياً ويشكل حداً أدنى مما تستحق .

فالنظام القائم على الطبقات والمرتب هو نظام بطبيعته فاسد لأنه كما يقول سييس

« مهما تكن الشروط التي تتفقون عليها معهم ، فهم لن تفي بالغرض المطلوب ، وهو ربط ممثلين جميعاً بإرادة مشتركة »[2]

من خلال هذا العرض لمطالب الطبقة الثالثة و لدوافع عهد يمكن القول أن القضية الأساسية بالنسبة لسييس ليست قضية إصلاح سياسي للنظام الفرنسي القائم بقدر ما هي محاولة لارساء أسس نظام سياسي جديد لفرنسا فكل الأسس التي يقوم عليها النظام الملكي لفرنسي وكل الأفكار و المقترحات التي تطرح في سبيل إصلاحه هي عقيمة برأيه ولا يمكن لها إلا أن تزيد من بؤس وتعاسة الشعب الفرنسي . فتحكم الطبقات الذي يقوم عليه الكيان السياسي الفرنسي هو نظام فاسد ولا يبنى المطلوب إقامة نظام سياسي جديد ومتطور كذلك تقييد الدستور الإنكليزي وتقييده على درب كما تقترح طبقة البلاء العليا ليس سوى اقتراح ماكر ولا يصلح إلا للحفاظ على مصالح أصحاب الامتيازات . فليس المطلوب من الفرنسيين أن يقلدوا الشعوب الأخرى ، وإنما أن يطمحوا ليصبحوا هم أنفسهم مثالاً يحتذي به من قبل الأمم الأخرى فالدستور الأنكليزي تجاوزه الزمن ، بينما الدستور الفرنسي لجديد ينبغي أن يكون في مستوى أواخر القرن الثامن عشر والمبدأ الأساسي الذي يجب أن

---

(1) ج ج شوفالييه مصدر سابق ص 312 313

(2) ف فولفس مرجع سابق ص 356

يعتمد هو اعتبار السيادة الشعبية والإرادة العامة المصدر الوحيد لسلطتين

« ان الأمة موجودة قبل كل شيء ، وهي مصدر كل شيء وإرادتها تسمو على الدستور الشرعية ، بل أنها الشرع نفسه فالأمة تتكون بمقتضى القانون الطبيعي أما الحكم فيحدده القانون الوضعي . وأن لحظة الإنطلاق لتكوين المجتمع تتمثل في مجموعة من الأفراد كانوا يعيشون في حالة من العزلة ثم صمموا على التجمع والاتحاد وبعد الاتحاد يشكل هؤلاء الأفراد كلا تسيره إرادة مشتركة وهي التي تعبر هذه الإرادة عن ذاتها تعبيراً مباشراً لكن مع تزايد عدد الشركاء و تشارهم فوق أرض واسعة ، يغدو التعبير المباشر عن الإرادة أمراً عسيراً ويتعهد لمواطنون عندئذ بالتصرف بحوزه من الإرادة القومة ، وبالتالي بالسلطة ، إلى بعض منهم وهكذ تتشكل الإرادة التمثيلية »(1)

يفهم من هذا المقتطف أن سييس يعتبر أن الإرادة التمثيلية ينبغي أن تكون محدودة ويجب أن لا تعبر إلا عن جزء من الإرادة القومية المشتركة فالمجتمع لا ينبغي أن يتخلى عن إرادته المشتركة لمصلحة ممثليه ، بل عليه أن يكلفهم بممارسة حق التمثيل ضمن الحدود المسموح بها وبالتالي فعلى الممثلين أن يتقيدو بحدود هذا التمثيل وشروط تفويضهم وأداء المهمة الموكولة إليهم فقط . فطالما أن الأمة لا تستطيع أن تجتمع كلما دعت الحاجة بكامل أفرادها للتعبير عن إرادتها في ما يتعلق بتنظيم هيكليتها والمؤسسات الدستورية المنظمة لشؤونها ، فإنها تنتخب هؤلاء الممثلين الذين العادة ليتوبوا عنها في أداء هذه المهام المحددة سلفاً فقط

هذه هي المبادىء الأساسية التي يرتكز عليها سييس لتحديد الصورة المستقبلية للنظام السياسي الفرنسي الجديد ولكن طالما أن هذه المبادىء لم يعمل بها فعلا ينعي على الأمة الفرنسية أن تقوم به الآن ؟

هنا يرى سييس بأنه لا مجال لمصالحة أو التحالف بين الطبقة الثالثة و لطبقات الأخرى هذا يعني الطبقة الثالثة أن تعتمد على قوتها الخاصة ، وتدرك أنه لا مجال لها أن تتوقع شيئاً من أصحاب الامتيازات هؤلاء يعتبرون أن الامتيازات التي يستفيدون منها أعز عليهم من قضايا الحرية والعدالة لذلك فعلى الطبقة الثالثة إذا كانت تعتبر نفسها هي الأمة فعليها أن تجتمع على حدة وتعتبر ممثليها هم الأمناء الحقيقيين على الإرادة القومية ، والمؤهلين تماماً للمناقشة باسم الأمة بأسرها قد

(1) ف مولفين ، مرجع سابق ص 358

يقال أن الطبقة الثالثة لا تستطيع أن تشكل مجلس عموم الطبقات وحدها هذا أفضل فسوف تشكل حينئذ جمعية وطنية أفلا يتمتع ممثلو الطبقة الثالثة بتفويض 25 أو 26 مليون شخص ليعتبرو جمعية وطنية يعبرون من خلالها عن مصالح الأمة وعن الإرادة التمثيلية المشتركة هذا هو القرار الصحيح والسليم الذي يجب على الطبقة الثالثة أن تأخذ به ، فتستغني عن نواب الطبقات صاحبة الامتيازات لأنهم لا يمثلون الأمة وتجعل من نفسها الممثل الحقيقي لهذه الأمة ومصالحها

هذه هي الأفكار التي تضمنها كتاب سييس ما هي الطبقة الثالثة ؟ الذي أعتبر من أروع ما أنتجه الأدب السياسي الفرنسي عشية الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789 فأفكاره كانت تعبر عن روح الثورة التي كانت تتأهب للإندلاع في أية لحظة وهذا ما يفسر النجاح الكبير الذي وجده هذا الكتاب والتأثير الذي لعبه في مسار الثورة فبعد اندلاع الثورة تبنى ممثلو الطبقة الثالثة اقتراح سييس وأعلنوا أنفسهم في 17 حزيران 1789 جمعية وطنية

الفصل الثامن

الكسي دي توكفيل 1805 - 1859

ولد الكسي دي توكفيل في فرنسا عام 1805 ومن عائلة ارستقراطية بعد انهاء دراساته الأولية انصرف لدراسة القانون حيث عين قاضياً متدرباً في محكمة فرساي في العام 1827 ، حيث تعرف على صديقه غوستاف دي بومون لقاضي المعاون .

بعد انضمامه إلى حركة الوسط اليساري [1] انتخب عضواً للبرلمان عام 1839 ثم أعيد انتخابه عام 1848 وفي عام 1849 عين وزيراً للخارجية وبقي في هذا المنصب عدة أشهر من العام نفسه حيث قام نابليون بإقالة الوزارة . من أهم مؤلفات الكسي دي توكفيل التي وضعها قبل وفاته عام 1859 كانت كتابه « الديمقراطية في أميركا » الذي أعتبر من أهم مؤلفات القرن التاسع عشر لما تضمنه من تجرد في الأفكار ومن صفاء في الرؤية أما الكتاب الثاني فكان « ذكريات » والأخير كان بعنوان « الدولة القديمة والثورة »

البند الأول : ظروف كتاب الديمقراطية في أميركا

بعد ممارسته مهنة القضاء لسنوات قليلة شعر دي توكفيل أنه لم يخلق لهذه المهنة بل لممارسة مهنة أخرى وبسبب تأثره بالأحداث الثورية المتقدة التي شهدتها بلاده فرنسا ، أخذ دي توكفيل يفكر في الديمقراطية ويدرس حقيقتها وتطورها خارج

---

(١) يعرف باسم أدونلون باروت ولانجيسر

أوروبا وكانت الولايات المتحدة الأميركية تلك الدولة الفتية هي التي حدثت انتباهه إليها ، لأنها كانت الدولة الأولى التي توصلت لتطبيق النموذج الديمقراطي الصحيح الذي مكنها من إيجاد الحل المناسب لمشكلتي الحرية والمساواة اللتين كانت فرنسا تعاني منهما لذلك فكر بدراسة النمط الديمقراطي الأميركي عن قرب وأسر فكرته هذه لصديقه بومون . وفي الفترة التي كان يدور فيها الحديث عن إصلاح السجون في فرنسا استغل دي توكفيل الفرصة وتقدم مع صديقه بطلب لوزارة الداخلية عارضين الذهاب للولايات المتحدة الأميركية لدراسة النظام الإصلاحي الأميركي ميدانياً فكان لهما ما أرادا وفي 10 أيار 1831 وصل دي توكفيل وصديقه بومون إلى شواطىء نيويورك ليبقى في تلك البلاد ما يقارب السنة يجمع فيها ملاحظاته حول التجربة الديمقراطية في أميركا وكيفية حل مشكلة الحرية والمساواة فيها ، لعل اقتباس هذه التجربة يكون مفيداً لفرنسا لحل مشاكلها السياسية والإجتماعية وبالأخص مشكلتي الحرية والمساواة بالذات

بعد جمعه للمعلومات اللازمة انتقى المواد ذات الصلة بالحالة السياسية والإجتماعية في فرنسا لأنها تلقي الضوء على المشكلتين الأساسيتين فيها وهما مشكلتي الحرية والمساواة اللتين تشكلان موضوع الديمقراطية وهكذا نشر كتابه الديمقراطية في أميركا على مرحلتين المرحلة الأولى 1835 حين نشر القسم الأول منه ، والمرحلة الثانية 1840 حين نشر القسم الثاني من الكتاب . كان القسم الأول المؤلف من جزئين يتناول موضوع أثر الديمقراطية على المؤسسات السياسية والقسم الثاني المؤلف من جزئين آخرين تناول موضوع تأثير الديمقراطية في الأفكار والعواطف والأخلاق الخاصة عند الأميركيين .

في هذا الكتاب لم تكن أميركا هي موضوع الدراسة الأساسي ، بل كانت إطاراً لموضوع الديمقراطية التي كان دي توكفيل يدرسها بأفكار مجردة تغلب عليها فكرة حكم البشر دون استعباد أو إذلال لكي تتمتع الأغلبية بالسعادة المثير للدهشة في الكتاب هو جدية المؤلف وصفاء رؤيته وقدرته على استشفاف المستقبل بالنسبة لأميركا ولروسيا هنا يكفي إيراد العبارة التي يختتم بها القسم الأول من مؤلفه المنشور عام 1835 والمتعلقة بمستقبل أميركا لتبين مدى وضوح رؤيته وقدرته على استشفاف المستقبل

« يوجد اليوم على سطح الأرض شعبان عظيمان ، انطلقا من نقطتي انطلاق

مختلفين ، ويبدو أنهما يتقدمان نحو الهدف نفسه ، وهما الروس والأميركيون كلاهما كبرا في الطلام ، وبينما كانت أنظار البشر مشغولة على مكان آخر ، اتخذا مكانيهما فجأة في النصف الأول من الأمم ، وسمع العالم بولاداتهما وبعظمتهما في وقت واحد تقريباً جميع الشعوب الأخرى تبدو أنها قد بلغت تقريباً الحدود التي رسمتها الطبيعة وأنه لم يعد أمامها إلا المحافظة ، أما هما فهي ازدياد إن روسيا هي ، من بين دول العالم القديم ، الدولة التي يزداد مكانها ازدياداً لأسرع ، مع أحد السنة بعين الإعتبار إن الأميركي يستند ، في سبيل سوء هدفه ، على المصلحة الشخصية ، ويترك قوة الأفراد وعقلهم يفعلان فعلهما دون أن يوجههما وأن تروسي يمركز على نحو من الأنحاء قوة المجتمع كلها في يد واحد الأول وسيلته الرئيسة في العمل هي الحرية ، والثاني وسيلته العبودية بعطيا انطلاقتهما مختلفتين ، وطريقاهما متباينتان ، ومع ذلك فإن كل واحد منهما يبدو مدعواً بحكم خفي من العناية الإلهية لتمسك في يديه في يوم من الأيام مقدرات نصف العالم »[1].

البند الثاني : حتمية الثورة الديمقراطية

في مقدمة كتاب الديمقراطية في أميركا التي عثرت من قبل معظم المفكرين والمحللين انحرافاً عظيماً بسبب دقة كاتبها بالتعبير ، وسعة حيله ، ووضوح رؤيته ، يلاحظ دي توكفيل أن ما يستدعي انتباهه في الولايات المتحدة لاميركية هو توفر المساواة في الشروط الإجتماعية . وهذه المساواة التي عثرها ظاهرة مولده لكل الظواهر الجزئية الأخرى فقد نظر إليها على أنها مفتاحاً لكل شيء وبالرغم من أن المساواة في الشروط لم تفرض وجودها الكامل في أوروبا فإن توكفيل يعتبر أن هذه المساواة تسير سيراً سريعاً لفرض وجودها في أوروبا والثورة الديمقراطية التي تعتبر المساواة ركيزتها ليست حادثاً طارئاً أو عرضياً بقدر ما هي ظاهرة عالمية والتاريخ كما يراه قد مثلت التي يسيطر عليه نوع من قانون التسوية إذ معظم الأحداث الكبرى والاكتشافات العظيمة حدثت لمصلحة المساواة وعلى حساب الامتيازات فحققت من شأن السهل ورفعت من شأن العامي على الصعيد الإجتماعي

« إذا وجهنا أنظارنا إلى أية جهة ، للاحظنا الثورة نفسها مستمرة في جميع أرجاء العالم المسيحي في كل مكان رأينا الحوادث المختلفة في حياة الشعوب تنقلب لمصلحة الديمقراطية ، وجميع البشر ساعدوها بجهودهم . هؤلاء هم الذين كانوا يصممون نصب أعينهم أن يسهموا في نجاحها ، وأولئك الذين لم يفكروا قط في خدمتها ، هؤلاء الذين قادوا

---

(1) ج ج شوفالييه مرجع سابق لجزء الثاني ص 81 - 82

في سبيلها ، وكذلك أولئك الذين أعلنوا أنهم أعداؤها ، الجميع كانوا مدفوعين ، وقد اختلط حابلهم بنابلهم في الطريق نفسه والجميع عملوا معاً ، بعضهم رغماً عنه ، وبعضهم الآخر دون علمه ، أدوات عمياء في يد الله فالنمو التدريجي للمساواة في الشروط إنما هو واقعة من صنع العناية الإلهية ، ففيها سماتها الرئيسة ، إنها واقعة عالمية ودائمة ، وتفلت كل يوم من القدرة البشرية ، إن جميع الأحداث ، وكذلك كل البشر يخدمون نموها فهل من الحكمة الإعتقاد بأن حركة إجتماعية آتية من مثل هذا البعد يمكن أن تعلق بجهود جيل من الأجيال ؟ هل يظنون أن الديمقراطية ستتراجع أمام البرجوازيين والأغنياء ، بعد أن حطمت الأقطاع ، وانتصرت على الملوك ؟ هل تتوقف الآن ، بعد أن أصبحت شديدة البأس ، وأصبح خصومها في غاية الضعف »(1) .

من خلال هذا المقطع نلاحظ أن الثورة الديمقراطية بالنسبة لتوكفيل هي حتمية فكل العوامل والأحداث تجري لمصلحتها حتى أن الإرادة الإلهية شاءت هذه الثورة ولذلك ما من أحد يستطيع أن يقف بوجهها لإعاقتها فإعاقتها هي إعاقة لمشيئة الله وطالما أن الأمر كذلك فينبغي على الشعوب المسيحية في أوروبا وإستجابة للمشيئة الإلهية الإستعداد لتقبل هذه الثورة وقيادتها قبل أن تفلت منها ولكن كيف يتسنى للشعوب المسيحية أن تقود هذه الثورة وعبر أي مجتمع سياسي تتمكن من ذلك ؟ أعبر المجتمع الأرستقراطي أم عبر المجتمع الديمقراطي ؟

البند الثالث المجتمع الأرستقراطي

يقر توكفيل أن المجتمع الأرستقراطي ينطوي على بعض الحسنات فهو استطاع أن يوفر للشعب بعضاً من حياة الترف والسعادة ووعي خاص بالمجتمع الذي يعيش فيه كما أن الأرستقراطيون قاموا بدور هادىء لمصلحة الشعب ولذلك لم تكن طاعة الشعب للسلطات الأرستقراطية مذلة له لأن هذه الطاعة كانت قائمة على قناعة منه بعدالة توزيع السلطات في المجتمع الأرستقراطي الذي يعيش فيه ، وبالتالي ظهر خضوعه كشيء طبيعي ونتيجة من نتائج نظام الطبيعة الثابت . ولكن بالرغم من هذه الحسنات فإن توكفيل أعتبر أن المجتمع الأرستقراطي هو مجتمع ميت لأنه مجتمع الأمس فالتاريخ ومنذ سبعة قرون يثبت أن هذا المجتمع يتجه باتجاه الانحدار المتواصل لمصلحة الطبقة العامة من الشعب والسبب في ذلك هو اعتماده على مبدأ التفاوت وعدم المساواة بين البشر فعدد قليل من الناس يتمتع بحق الملكية والسلطة

---

(1) ج ح شوفالييه ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص 83 - 84

والترف ، وملذات الفكر والصور ، بينما الأغلبية لا يسمح لها في هذا المجتمع إلا باقتسام العمل والجهل

البند الرابع : المجتمع الديمقراطي

يرى توكفيل أن المجتمع الديمقراطي هو الذي قام على أنقاض المجتمع الأرستقراطي وإذا ما أحسن تكوينه وتوجيهه نحو العمل الهادىء ، يصبح هو المجتمع القادر على توفير السعادة والرفاهية للشعب ويتم ذلك عبر تعميم المساواة وتنظيمها بواسطة القوانين التي يجب أن تكون مقبولة ومحبوبة من قبل الجميع خاصة وأن الجميع اشترك في صنعها فهنا يصبح بإمكان الجميع عبر الحقوق الفردية والواجبات المتعلقة بها والوجدان الديني وأخيراً عبر التضامن الحر بين جميع الأفراد ، أن يقفوا بمواجهة أي مشروع استبدادي من قبل السلطة المتسلطة . وهكذا يختفي الفريق الملازم للمجتمع الأرستقراطي من المجتمع الديمقراطي وبذلك يشكل المجتمع الديمقراطي حالة إجتماعية أكثر تقدماً من حالة المجتمع الأرستقراطي ففيه تكون الأمة أقل بهجة وإشراقاً وقوة ، ولكن بالمقابل ستكون الأغلبية في حالة إجتماعية أفضل وسيبدو الشعب فيه أكثر ميلاً نحو الهدوء لا لأنه لا يريد التحسن بل لأنه يعرف أنه على ما يرام

هذه الصورة التي يستوحيها دي توكفيل من التجربة الديمقراطية في أميركا لم تكن للأسف متوفرة في أوروبا ففي هذه الأخيرة تركت الديمقراطية ضحية للميول والغرائز الوحشية دون البحث عن الوسائل التي من شأنها أن تصلح أخطاءها وتعالج أمراضها وتبرز مزاياها الطبيعية والخبرة التي يمكن أن تعطيها فلم يبق سوى نوع من الاضطراب الغريب على الصعد الفكرية والروحية والمادية . فرجال الدين يحاربون الحرية . وأتباع الحرية يحاربون الدين كذلك الأغنياء والفقراء فبقدر ما يخف التفاوت في تقسيم الثروات بينهم يقدو ما تزيد كراهيتهم لبعضهم البعض

إذا كان واقع الديمقراطية في أوروبا على هذه الصورة بالنسبة لتوكفيل فإن الصورة المثالية للديمقراطية تمثل إليه من خلال التجربة الأميركية فأميركا هي البلد الوحيد الذي بلغت فيه الثورة الديمقراطية تطورها الكامل وإذا كانت هذه الثورة نجحت في أميركا فلأنها اعتمدت الوسائل السلمية البسيطة والسهلة وبذلك ينبغي على فرنسا لكي تتوصل إلى المساواة الكاملة في الشروط أن تتقيد بالخطى الأميركية في هذا الشأن

البند الخامس . أسس الديمقراطية :

أن دي توكفيل الذي ولد في فترة من فترات التطور السياسي والاجتماعي في فرنسا ، حيث كانت تتم عملية الانتقال من المجتمع الأرستقراطي إلى المجتمع الثوري الديمقراطي ، كان يسعى إلى فهم وتحليل هذا التطور . وبالفعل فقد قام بمهمته بتجرد وبموضوعية كاملين ، وذلك بدفع عن نفسه تهمة التحزب أو التحيز للأرستقراطية أو الديمقراطية في خضم عملية الانتقال هذه . ويكفينا لذلك أن نقرأ اعترافه البالغ الصراحة التالي

« يريدون بالقطع أن يجعلوا مني إنساناً حزبياً وأنا لست كذلك أبداً . إنهم ينسبون إليّ بالتناوب أفكاراً مسبقة ديمقراطية أو أرستقراطية . لعلني كنت سأكون من هؤلاء أو أولئك ، لو أنني ولدت في قرن آخر أو في بلد آخر . والآن حظ ولادتي جعلني أدفع عن نفسي تهمة هذه وتلك وأنا في غاية الراحة . لقد أتيت إلى هذا العالم في أواخر ثورة طويلة ، لم تخلق شيئاً ثابتاً بعد أن قوضت الدولة القديمة ، كانت الأرستقراطية قد ماتت عندما بدأت حياتي ، والديمقراطية لم تكن قد وجدت بعد فلم يكن بوسع غريزتي إذن أن تجرني مغمض العينين نحو الأولى أو الثانية[1]

من خلال هذه الموضوعية والتجرد حاول دي توكفيل أن يبحث في هذه الثورة الديمقراطية الآتية وبقوة من بعيد لتفرض نفسها على هذا العالم ، كما حاول أن يبحث في الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية وهي المساواة والحرية . ووصل إلى اعتبار أن لا وجود للديمقراطية بلا مساواة ، كما أن المساواة بلا حرية من شأنها أن تؤدي إلى هلاك المجتمع البشري

وبمعالجته لقضيتي المساواة والحرية كأساسين ضروريين للديمقراطية الصحيحة في كتابه الديمقراطية في أميركا كان دي توكفيل يقصد من ذلك أن يضع أمام مجتمعه الفرنسي وأوروبا مثالاً لأسس التطور السياسي والإجتماعي الحديث وهذا المثال يتمثل في أميركا التي عرفت كيف تتعاطى مع المساواة والحرية وكيف توجد العلاج الشافي لأمراض الديمقراطية

---

(1) ج ج شوفالييه مرجع سابق الجزء الثاني ص 89

البند السادس المساواة ومخاطرها

في الفترة التي كان توكفيل يكتب فيها على وضع كتابه الديمقراطية في أمريكا كانت الولايات المتحدة تبدو له وكأنها تمثل النموذج الصادق لمجتمع المساواة في الشروط . فالناس فيها كانوا يبدون متساوين من حيث ثروتهم ومن حيث ذكاءهم ، أو بكلمة أخرى ، أكثر تساوياً في القوة مما هم متساوون في أي بلد في العالم ، وفي أي قرن يذكره التاريخ

ولكن توكفيل تبدو المساواة في المجتمع الديمقراطي أقوى وأقدر تأثيراً على قلب الإنسان من الحرية . إذ في المجتمعات الديمقراطية تدفع الشعوب بالاندفاعات سريعة وبجهود معاجلة بإتجاه الحرية . وإذا ما عجزت عن تحقيقها ، فإنها تتألم ومن ثم تستسلم . بينما بالنسبة للمساواة ، فعندما الشعوب الديمقراطية ولع جامح لا يرتوي ، وأبدي لا يقهر لتحقيق المساواة في الحرية ، وإذ ما عجزت عن ذلك ، فإنها تسعى لتحقيقها مساواة في العبودية فبمستطاعها أن تتحمل الفقر ، والاستعباد ، والبربرية ، لكنها لا تستطيع أن تتحمل الأرستقراطية أن حب المساواة حب كثير المطالب لا يرتوي وتلبيته تلبية جزئية لا تخفف منه بل تزيد من حدته وعندما تبدو الحواجز الإجتماعية صعبة التجاوز ، فلا يرغب أحد في تجاوزها ، وما أن يتم تجاوز أحدها ، حتى يتعين على الحواجز الباقية أن تسقط بسرعة الواحد تلو الآخر حتى أنه كلما قلت الفروقات ، زاد كره الناس للامتيازات فحب المساواة ينمو بنمو المساواة نفسها كما أن أصغر فارق يبدو مكروهاً بنمو المساواة نفسها ، وتصبح رؤيته مكروهة أكثر كلما تحققت المساواة أكثر ها يمكننا أن نتصور قاعدة ورضى البشر عندما يصلون إلى درجة معينة من تحريره . بينما حلمهم الذي لا يرتوي للمساواة لا يسمح لهم بأن يؤسسوا المساواة التي يرضيهم

هكذا إذن تبدو المساواة بالنسبة لتوكفيل سلاحاً ذو حدين فهي ما تدفع البشر لكي يكونوا أقوياء ومحترمين إلى مرتبة العظماء ، واما تدفع لضعفاء إلى جذب الأقوياء إلى مستواهم وحملهم مساوين لهم في الذل والعبودية

وبما أن هذه هي صفات المساواة ، فلا بد أن ينتج عنها بعض المخاطر فأول الأمر يمكن القول أن المساواة الإجتماعية تؤدي إلى المساواة والمساواة السياسية تعبر عن نفسها عبر شكلين من النظم السياسية الأول المتمثل بالنظام لسياسي حيث

السلطة العليا تكمن بأيدي جميع الأفراد ، والثاني هو النظام القائم على سلطة الفرد المطلقة على جميع أفراد الشعب . إن الشعب الأميركي بفضل وعيه وتجربته استطاع أن يتجنب نظام العبودية القائم على سلطة الفرد ويؤسس نظام سيادة الشعب الذي يعبر عن قناعته الديمقراطية الصحيحة .

أما الشعوب الديمقراطية الأخرى وبالنسبة لهذين النمطين من نظم المساواة السياسية فقد كانت أمام خيار صعب . فنظام سلطة الفرد المطلقة هو نظام العبودية والاستبداد . ولكن نظام السيادة الشعبية هو نظام السلطة المطلقة أيضاً . هنا يجدر بنا أن نورد رأي توكفيل بهذا النمط من المجتمع الديمقراطي الأميركي :

« إن المجتمع فيها يفعل فعله بنفسه وفي نفسه . فلا توجد قوة إلا من داخله ، بل إنك لا تصادف أحداً تقريباً يجرؤ على أن يتصور فكرة البحث عن هذه القوة في الخارج . ويشارك الشعب في إنشاء القوانين باختيار المشرعين ، وفي تطبيقها بانتخاب وكلاء السلطة التنفيذية ، يمكننا القول أنه يحكم بنفسه ، والإدارة تشعر بأصولها الشعبية ، وتدين بالطاعة إلى القوة التي انبثقت منها ، بقدر ما تكون الحصة المتروكة لها ضعيفة ومحصورة . إن الشعب يهيمن على عالم السياسة الأميركي كما يهيمن الله على الكون . إنه علة كل شيء يخرج منه وكل شيء يصب فيه »[1]

إن هذه السلطة هي السلطة المطلقة بعينها . وهي تعبر عن نفسها من خلال أغلبية المجتمع . ففي المجتمع الديمقراطي ، الأغلبية هي القوة القانونية الهائلة التي تفرض نفسها على صعيد الواقع وعلى صعيد الرأي العام . وطالما اعتبرت الأغلبية في المجتمع أنها تتمتع بحكمة وبوهي أكثر من أي شخص بمفرده ، فلا يمكن لأي عائق أن يقف بوجهها ويعيقها .

« لن أقول بإيقاف سيرها ، بل حتى بتأخيره ، وبإعطائها متسعاً من الوقت لسماع شكاوي أولئك الذين تسحقهم أثناء مرورها . عندما تعاني إنسان أو حزب من ظلم في الولايات المتحدة ، إلى من تريدون أن يتوجه بالشكوى ؟ إلى الرأي العام ؟ إنه هو الذي يشكل الأغلبية إلى الهيئة التشريعية ؟ إنها تمثل الأغلبية وتطيعها طاعة عمياء . السلطة التنفيذية ؟ إنها تستمي من قبل الأغلبية وتكون أداة منفعلة في خدمتها . إلى قوى الأمن العام ؟ إن قوى الأمن العام ليست إلا الأغلبية شاكية السلاح . إلى هيئة المحلفين القضائية ؟

---

(1) ج . ج . شوفالييه . مرجع سابق جزء ثاني ص 97

هيئة المحلفين لقضائه ، إنما هي الأغلبية وقد منحت الحق في نطق الأحكام فالقضاة أنفسهم ، في بعض الولايات ، تنتخبهم الأغلبية فمهما كان الإجراء الذي يصيبك جائراً وغير معقول ، عليك أن تذعن له »[1]

إن هذا الطغيان للأغلبية في المجتمع الديمقراطي يشكل برأي دي توكفيل تهديداً خطيراً للحرية فرأيه في كل المجتمعات التي تسود فيها المساواة في الحقوق السياسية دون مراعاة الإنتماء الطبقي أو الأصل أو القدرات ، يضحي فيها الفرد بحريته ويسلمها للرأي العام ولحكم الأغلبية التي تتطلب من الأفراد خضوعهم المطلق فالأغلبية لا تعرف أية حدود لقوتها فهي تتدخل باستمرار في جميع الأشياء وتعمل على سلب الإرادة الحرة لشخصية الأفراد وترغمهم على الخضوع لها

هذا الطابع الدكتاتوري والإستبدادي للأغلبية ولرأي العام الذي هو رأيها بالذات ، كان من شأنه أن يولد ردة فعل عكسية لدى الفرد فهذا الفرد ، ولكي يتمتع بفرديته وينمي شخصيته ، كان عليه أن يبتعد عن الجماعة البشرية وأن يعتكف جانباً مع أسرته وأصدقائه ، بحيث أنه يدع المجتمع الكبير وشأنه عن طيب خاطر بعد أن يكون قد حلق لنفسه على هذا النحو مجتمعاً صغيراً مخصصاً له وهذا يعني أن مجتمع المساواة يدفع الفرد بإتجاه الفردية والفردية في مجتمع المساواة ، حيث يرجه كل فرد عواطفه نحو نفسه فقط دون المجتمع ، من شأنها أن تفضي على الشعور العام في المجتمع فيها ينظر الفرد إلى نفسه وكأنه نوع من المستوطن الغير مبالي بمصير المجتمع الذي يعيش فيه فأكبر التغييرات تجري في بلاده دون عون منه ، حتى أنه لا يعرف معرفة دقيقة بالذي جرى أو يجري فهذه الأمور من شأن الحكومة وليست من شأنه

من هنا يمكن لقول أن المساواة في المجتمع تؤدي إلى تفتيت الجسم الإجتماعي إلى أفراد متساوين ، ولكن غرباء عن بعضهم البعض فليس من واجب أحد أن يقف بجانب زملائه من المجتمع ، ولا حق لأحد في الحصول على مساعدة بدكر من غير به وبذلك يكون كل فرد مستقلاً وضعيفاً ، والنتيجة مجتمع أناني يعتمد فيه الإنسان على نفسه فقط[2]

---

(1) ج ج شوفييه مرجع سابق جزء ثاني ص 98

(2) ابراهيم أباظة وعبد العزيز الدمام تاريخ الفكر السياسي ص 283

كذلك إن الفرد في مجتمع المساواة ، لا يطيع حيرانه المتساوين معه إلا عن كراهية كما إنه يمتنع عن الإعتراف بأنهم أذكى منه من الناحية العقلية فهو لا يثق بعدالة الإنسان ، بل يحقد عليه ويحذره وهذا الحقد يدفعه للإرتماء بصورة لا شعورية في أحضان الدولة التي تنحه لتركيز سلطتها في حكومة مركزية قوية تمكنها من ممارسة استبداديتها عبر الأغلبية والرأي العام على الأفراد المتساوين أمامها

إذا الخطر الذي يهدد الديمقراطية في مجتمع المساواة يكمن في الإتجاه نحو مركزة السلطة . فكل العوامل كأفكار الناس وعواطفهم إلى حد من أخرى تدفع الناس وبعفوية نحو هذا الإتجاه

النبذة الأولى أفكار الناس

بعكس لمجتمعات الأرستقراطية التي تتقبل وجود هيئات وسيطة تتوسط بين الدولة وبين الأفراد ، فإن المجتمعات الديمقراطية لا تتقبل أية فكرة عن وجود فرد أو هيئة وسيطة بين الدولة والفرد فهي لا يوجد سوى سلطة مركزية ووحيدة تمارس فكل فعاليتها وبلا وسيط على الأفراد وبالتالي يصبح الفرد في هذ المجتمع المساواتي صغيراً وضعيفاً أمام هذه السلطة المهولة ،التي تفرض قوتها على جميع الأفراد وعلى السواء

النبذة الثانية عواطف الناس

في مجتمع المساواة يميل الناس عادة لترك المصالح العامة الجماعية على مسؤولية السلطة المركزية فهؤلاء الناس المستقلين والضعفاء ، وبسبب حقدهم على الإمتيازات ، يحولون أنظارهم نحو الدولة المركزية التي تعتبر فوق كل لمواطنين ، فلا تثير حسد أي فرد منهم فكل فرد يحب أن يرى رميه تابعاً مثله للسلطة المركزية كذلك فإن السلطة لمركزيه نفسها تحب المساواة لي تسهل عملها ، بمعنى آخر إنها تحب المساواة التي يحبها المواطنون وتكره الإمتيازات التي يكرهونها

النبذة الثالثة عوامل خاصة أخرى

إلى جانب الأفكار والعواطف هناك عوامل أخرى،مثل الحروب والثورات

والتطور الصناعي والمؤسسات الحرية فكل هذه العوامل تساعد على مركزة السلطة وزيادة صلاحيات الدولة

فهي الحروب والثورات تمنح الدولة هي السلطة الوحيدة القادرة على أخذ كل شيء على عاتقها والتطور الصناعي الذي يسهم بظهور طبقتي العمال وأرباب العمل المرتبطين بعضهم عبر علاقات انتاجية معقدة ، يدفع الدولة للتدخل ولتسوية الخلافات كذلك تتجه الدولة لتتعاظى في الصناعة ، فتنشيء قطاعها الخاصة مثلها مثل أرباب العمل وأخيراً المؤسسات الحرية التي كانت في الماضي محصورة بالنشاطات الإجتماعية للأفراد ، نراها اليوم شأناً عاماً من شؤون الدولة كذلك التربية والدين الخ من العوامل الأخرى

هكذا يرى دي توكفيل أنه في تمركز السلطة بأيدي الدولة يكمن الخطر الذي يهدد مجتمع المساواة كما يهدد الحرية فيه ولذلك يسعى على المجتمعات الديمقراطية ولكي تتجنب هذه المخاطر ، أن تتعرف على الوسائل الوقية من هذه الأخطار ، والتي كانت الولايات المتحدة لأميركية عبر مسيرتها الديمقراطية قد اكتشفتها

البند السابع : وسائل معالجة الديمقراطية

يعتبر دي توكفيل أن الحرية هي العلاج الوحيد لمخاطر مجتمع المساواة الديمقراطي فالحرية بالنسبة له هي السم المضاد للمساواة ، وهي وحدها التي تجعل من الثورة الديمقراطية ثورة مفيدة للإنسانية

فإذا كانت الشعوب الديمقراطية قد رفضت نظام سلطة الفرد المطلقة ، وإذا كانت قد اختارت مجتمع المساواة الذي يتساوى فيه جميع الأفراد في خضوعهم للسلطة الأغلبية ، فإمكانها أن تؤمن مناخاً صالحاً للحرية داخل هذ المجتمع الديمقراطي

إن ضمان الحرية في المجتمع الديمقراطي لا يتم عبر الحكومات المختلطة التي يعتبرها دي توكفيل وهم وخيال ، بل عبر المؤسسات الحرة فهذه المؤسسات هي التي تضمن حرية الأفراد وحقوقهم الشخصية ، وتساعدهم على بيان شؤونهم الخاصة بهتمامهم بالشؤون العامة وتتمثل هذه المؤسسات الحرة بالمركزية والجمعيات والدين التي يكن لها دي توكفيل كل الحب والتقدير .

النبذة الأولى : اللامركزية

تكمن اللامركزية برأي دي توكفيل بوجود البلديات المحلية والمؤسسات الحرة فعلى الرغم من سلطات المركزية لا يكفي للسهر على شؤون العامة . فيبقى وجود بلديات محلية ومؤسسات حرة إلى جانبها تسهم بنشر الحياة السياسية الحرة ، وتقوية الشعور العام بالمسؤولية على كل بقعة من بقاع الدولة

وهذا من شأنه تقوية روح التضامن بين الأفراد ، والشعور الحر بأنهم ينتمون إلى مجتمع واحد ومصالح عامة وأحدة

النبذة الثانية : الجمعيات

إن الجمعيات ليست أقل أهمية من البلديات المحلية فهي المجتمعات الديمقراطية وبسبب استقلالية الأفراد وضعفهم ، تستطيع الجمعيات التي تضمهم أن تجعلهم قادرين على القيام بالأعمال التي يعجزون عن القيام بها كأفراد

النبذة الثالثة الدين

يسعى على الدين برأي توكفيل أن يكون مساعداً للحرية لا معقصاً لها كما هو الحال في أوروبا فهي أميركا كان الدين رفيق درب للحرية فهو الذي يضمن الأخلاق ، ولا حرية بلا أخلاق فإذا كانت الحرية تخول المرء أن يفعل ما يريد ، فإن الدين الذي يحافظ على الرابطة الأخلاقية ، فإنه يمنع الفرد من أن يتجرأ على القيام بأي شيء فهو إذا يحدم الحرية بمكافحته لأعراض الديمقراطية المؤسفة والكامنة في روح المواطن وقسه ألا وهي الفردانية

وهكذا يمكن القول أن الديمقراطية إنما هي حركة دائمة ، وتجريك دائم للعالم السياسي أما الدين ، فهو ثبات نعالم الأخلاقي و ستقراره وهذا يعوض ذلك

الباب الرابع

الليبرالية أو النزعة الفردية انكليزية

إن مبادىء عصر الثورة التي أعلنها بوضوح في بادىء الأمر جان لوك ، وتضمنتها بيانات سياسية عظيمة مثل إعلان الاستقلال الأميركي وقوانين الحقوق الفرنسية والأميركية ، أحدثت مثلاً عليا سياسية بدأت تتحقق بإطراد خلال القرن التاسع عشر عبر سياسة معظم الدول التي كانت تسودها ثقافة أوروبا الغربية . هذه المثل العليا كانت تتضمن الحريات المدنية مثل حرية التفكير ، والتعبير ، والإجتماع وأمن الممتلكات ، ورقابة رأي عام مطلع وعليم على المؤسسات السياسية . في كل مكان كان مقدراً لهذه الحريات أن تتحقق بالفعل عن طريق لأحد بأشكال الحكم الدستوري ، وتقبل القواعد التي تقضي بأن تعمل الحكومة ضمن نطاق محدود ، التي يسمح بها القانون ، وأن مركز السلطة السياسية يجب أن يستمر داخل هيئات تشريعية تمثيلية ، وأن كل فروع الحكومة يجب أن تكون مسؤولة أمام هيئة ناخبين كانت تميل إلى أن تضم الراشدين برمتهم من السكان .

هذه المثل العليا وهذا النوع من الإدارة السياسية لتحقيقها ، كان يجري الدفاع عنها باسم الحقوق الطبيعية ، بحيث استمرت تلخص أهداف الليبرالية القرن التاسع عشر وقد عبر جيفرسون عن ذلك بقوله

إن الحكومات توجد لحماية وتحقيق حقوق الإنسان التي لا يمكن المساس بها[1] ومع ذلك فقد كان هناك بعض الإختلاف بين فلسفة الحقوق الطبيعية وبين

(1) تعبير الفكر السياسي جورج سباين الجزء الرابع ص 890

ليبراليه القرن التاسع عشر لقد كانت فلسفة لحقوق الطبيعية فلسفه ثورية لا تعترف بحق وسيط لإنتهاك أحد الحقوق الطبيعية الأساسية ولكن الثورة الفرنسية بسبب الآثار الوخيمة التي أسفرت ولدت في أوساط كثيرة رد فعل ضد ثوراته ففي القارة الأوروبية تركت أطماع الملوك القيصرية التقاليد الدستورية للشعوب الأوروبيه تنهار لتصبح عبارة عن اقاصيص لا يقام لها أي عتبار وحتى في إنكلترا فقد توقف الإصلاح البرلماني بسبب رد الفعل هذا ولم يستأنف هذا إلا بصعوبة بعد عام 1815 . وهكذا، وكما هي عادة الثورات ، أنتجت الثورة في كل مكان نفوراً من أعمالها المتطرفة وقد عبر شاتوبريان عن رأي الليبرالية في الثورة قائلاً : علينا أن نحصل العمل السياسي الذي هو ثمرة الثورة ولكن يجب أن نستأصل لثورة من هذا العمل[1] كما جرى التعبير عن هذه الفكرة دائما بتمجيد التطور كنقيض للثورة

بسبب هذا الإعتدال في موقف الليبرالية يعود إلى التغييرات التي حدثت بشكل طبيعي في عصر الطبقة الوسطى التجارية والصناعية كلما أصبح مركزها ونفوذها أكثر ثباتاً هذه الطبقة كانت تتشكل في كل مكان رأس حربة الإصلاح السياسي الليبرالي في القرن التاسع عشر ، وجعل التطور الصناعي والتجاري من توسيع نطاق نفوذها السياسي نتيجة لا بد منها وفي قائة ذلك ، كان نفوذ طبقة لإعيان من ملاك الأراضي احداً في الأفول نسبياً ، وكان العمال الاحرار قد بلغوا قليلاً من الوعي الذاتي السياسي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكنهم لم يحققوا لأنفسهم أي تنظيم فعال

ومع ذلك يمكن القول أن هذه الطبقة كانت تعتبر الناطق الرئيسي باسم المثل العليا المتعلقة بالحكم الدستوري والحريات الشخصية . كذلك يمكن القول أن مركز هذه الطبقة الإجتماعي جعلها بإطراد أقل ثورية في نظرتها ومناهجها ولذلك فقد انتقلت انمثل العليا لهذه الطبقة وأسس الإصلاح السياسي الليبرالي من نطاق الإيديولوجية إلى نطاق إعادة انشاء الدستوري فاضفاء الطابع العصري على الإدارة ، وتحسين الإجراءات القانونية ، وإعادة تنظيم المحاكم ، وحلى قوانين صحية والرقابة على المصنع لم تتحقق بفعل تحمس ثوري ، بل عن طريق البحث العلمي الشاق والعملي ، والدقة في صياغة التشريعات

---

(1) تطور الفكر السياسي جورج سباين مصدر سابق

خلال القرن التاسع عشر أصبحت الليبرالية السياسية حركة ضخمة فرضت الإحساس بها في كل بلاد أوروبا الغربية وأميركا ، ولكن تصورها الأكثر تمييزاً لها حدث في إنكلترا ففي ألمانيا طغت الفلسفة الليبرالية أكاديمية في الغالب ولم تتغلغل في أعماق الفكر الشعبي . ذلك لأن موضوع التوحيد القومي الغير ليبرالي والذي أثاره بسمارك قد طغى على مواضيع الحكم البرلماني والمسؤولية الوزارية ، والدستورية الليبرالية

وفي فرنسا كانت أهم نتيجة إجتماعية أسفرت عنها الثورة خلق خمسة أو ستة ملايين من الملاك والمزارعين الذين كانوا يشعرون بأن مصالحهم لا تتناقض مع مصالح البرجوازية ومقابل التحالف البرجوازي والملاكين الزراعيين كانت قد ظهرت في أوروبا ولأول مرة حركة عمالية بروليتارية ودخلت نظرة سياسية إشتراكية راديكالية أكثر منها ليبرالية هذا بتطور الإجتماعي الحديث كان ذو أهمية خطيرة حيث كان له دور كبير في نظرية الماركسية في نضوج الطبقي

وفي إنكلترا التي كانت قد حققت خلال القرن التاسع عشر أعلى درجة من التصنيع في العالم ، نلغت الليبرالية مرتبة فلسفة قومية وسياسية في آن واحد ، ووفرت مبادىء انتقال منظم وسلمي ، أولاً لإكمال الحرية الصناعة ومنح حق الانتخاب للطبقة الوسطى ، وأخيراً لمنح حق الانتخاب إلى الطبقة العاملة وحمايتها ضد أخطر مخاطر الصناعة كانت الليبرالية الإنجليزية دائماً ، نظرية للخير العام للمجتمع القومي بأسره ، ومن ثم أصبح هذا المقصد يطال مصالح الغنى والزراعة ، وذلك لوضعها موضع الاعتبار حساً إلى حس مع مصالح الصناعة والتجارة

من أجل توضيح هذ المظهر من الفلسفة الليبرالية الإنجليزية ينقسم بقسمها إلى فترتين تحولت عبرهما الليبرالية من فلسفة إيديولوجية تمثل مصالح طبقة المتوسطة ، إلى فلسفة مجتمع قومي يكون مثله الأعلى حمايه مصالح جميع الطبقات وصيانتها وهكذا كان في إستطاعة الليبرالية المتأخرة أن تعمل في آن واحد ، للحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التي تضمنها الفردية ، وتكييفها بحيث تتمشى مع التغييرات المطردة للنظم الصناعي المتقدم ؛ وهي التغييرات التي ولدت فلسفات هددت بالغائها وسلمت بالحرية السياسية على أنها إضافة ذات قيمة مستديمة إلى ثقافة الحديثة وحيث كان لا يزال في مستطاع الليبرالية أن تلبي مهمة جعلها أكثر ميلاً إلى حد بعيد بالنسبة لأكبر عدد من الأفراد ، ومن ثم خيراً إجتماعياً أصيلاً

الفصل الأول

دايفيد هيوم والمنهج التجريبي

1776 - 1711

ولد دايفيد هيوم عام 1711 في إنكلترا ولا نعلم من طفولته وشبابه شيئاً ، سوى أنه كان منذ صباه شغوفاً بدراسة الفلسفة وبعد أن درس في إحدى جامعات فرنسا كان يطمح لوضع مذهب يوازي العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل المنهج الإستدلالي التجريبي

في سن الرابعة والعشرين أصدر أول كتبه وهو أشهرها « رسالة في الطبيعة البشرية » ، ولكن هذا الكتاب لم يلاق النجاح المنشود ، فاضطر هيوم لأن يعيد كتابته من جديد بحيث يلائم القراء ، وأعطاه عنواناً جديداً هو « بحث في العقل البشري » ، ونشره زاعماً أنه الجزء الثاني من سلسلة مقالات يعتزم إصدارها ولقد توقع هذه المرة أن ما أورده في كتابه هذا من أفكار سيحدث في أوساط المفكرين ضجة داوية ، ولكن الكتاب بقي كذلك بعيداً عن القراء وقد قال هيوم نفسه عنه إن كتابي قد ولدته المطبعة ميتاً[1] أما كتبه الأخرى فهي « مقالات سياسية » على اعتبار أنها الجزء الثالث من مقالاته ، « ومحاورات في الدين الطبيعي » و« تاريخ إنكلترا » وبعكس مؤلفاته الأولى أصابت هذه المؤلفات الأخيرة نجاحاً كبيراً مما وفر لهيوم شهرة واسعة في الأوساط الفكرية . أما المنصب الوحيد الذي شغله بعد أن كان أميناً عاماً لمكتبة المحامين في إنكلترا هو منصب سكرتير السفارة البريطانية في باريس عام 1763 .

(1) أحمد أمين وزكي محمود قصة الفلسفة الحديثة ص 233 - 235

وحلال ،قامته في فرنسا ستطاع هيوم أن يقيم علاقات وثيقة مع لأوساط الفرنسية العليا مما مكنه من احتلال مركز إجتماعي مرموق د حل المحتمع لفرنسي

ومع أنه لم يعترف أبداً بالحاده ، وكان له أصدقاء كثير من رحال الدين المعتدلين ، فقد اشتهر بأنه ملحداً

البند الأول : هيوم والقانون الطبيعي

انطلاقاً من تحليله للمعرفة على أنها انعكاساً لوجدان الإنسان ، حيث لا يكون للعقل أي دور في بلوره لمعرفة الإنسانية ، يصرف هيوم لرفض فكرة ،لقانون الطبيعي المرتكزة على معطيات العقل المحرد . ذلك أن هيوم كان يؤمن بأن القانون ،لطبيعي ليس سوى الانعكاس لمتجربة الإجتماعية لمستمرة للإنسان

ولكون هيوم يعتبر أن العقل مرشد غير يقيني ، أي أنه يتعرض لإحتمالات الخطأ والشك والجدل ، فقد رفض أي تصور لقانون عفي معصوم عن الخطأ ومشترك بين جميع الناس ، كما رفض فكرة تصور أي قانون إلهي ثابت ولو اتحد لناس برأي هيوم العقل قاعدة لتحديد وتوجيه سلوكهم ليقيموا في حالة إجتماعيه بد ئيه ومصطربة ، وبعيدين عن الخضوع لأية سلطة سياسية مبنية على العرف ولتقاليد بدلاً من عقل المحرد

وهكذا يتبين أن هيوم يعتبر أن المحتمع الإنساني مبني على روابط متينة مستمدة من المشاعر والعواطف ، والمصقولة بعوامل ،لتجربة والعرف وبدون هذه الروابط المتينه لا يمكن أن يقوم أي مجتمع إنساني لأن العلاقات لإجتماعية لهذا المحتمع تنهار ، بحيث يتصرف كل فرد لإتباع أهوائه ومنافعه لذاتية ، ولسعي وراء شهواته الخاصة تحت ستار العقل .

وهكذا يكون هيوم قد اختلف مع غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين تعرضوا للقوانين الطبيعية حول مصدر هذه القوانين فبينما اعتبرها هؤلاء الفلاسفة ثمرة من ثمار العقل ، انطلق هيوم لإعتبارها من ثمار تجارب الإنسان المرتكزة على المشاعر والعواطف الإنسانية

إذا ، بالنسبة لهيوم القوانين لطبيعية هي عبارة عن مصطلحات اتفق عليها الناس بعد تجاربهم لإجتماعية ومن خلال علاقاتهم الإنسانية . فمن هذه القوانين لو تحدثنا

فكرة العدالة كمثل تصبح عند هيوم فكرة طبيعية ومشتركة بين جميع الناس وملازمة لإستقرارهم ، بعد أن تكون قد كرست نفسها بينهم بعد تجاربهم وعلاقاتهم الإجتماعية

وبناء لهذا المفهوم يبرز الإختلاف ما بين هيوم ومونتسكيو حول المؤثرات في تحديد سلوك الإنسان فبينما يعتبر مونتسكيو أن الطبيعة والمناخ والبيئة هي العوامل التي تؤثر في تحديد سلوك وتصرفات الإنسان ، يعتقد هيوم أن سلوك وتصرفات الإنسان كامنة بالطبيعة البشرية لصيقة على تجربة

إذاً وفقاً لإعتماد هيوم على المنهج التجريبي المبني على الملاحظة وإعتماده على دراساته لسيكولوجية ، فقد عثر أن أساس تطور المجتمع ونهوضه يكمن في التجربة الإجتماعية ومن هذا المفهوم توصل هيوم إلى إستخلاص عدة قوانين طبيعية هي قانون ثبات الملكية ، وقانون انتقالها بالرضى ، وقانون الوفاء بالوعود والإعتماد على هذه القوانين الناجمة عن التجربة الإجتماعية والخضوع لها يتحقق السلام والأمن في المجتمع الإنساني

وهكذا فإنه بالنسبة لمقدمة لمدرسة القانون الطبيعي القائمة على العقل ، اعتبر هيوم أن العقل لا يكون له دور سوى أن يكون عبداً للمشاعر للإنسانية ، وبالتالي ليس له أية وظيفة أخرى غير خدمة هذه المشاعر وطاعتها إلى حد رفضه لفكرة العقل المجرد ، فقد هاجم كذلك الذين الطبيعي أو العقلي وعلم الأخلاق العقلي وكذلك النظرية التعاقدية والرضائية في السياسة

البند الثاني . هيوم والعقد الإجتماعي

كما رأينا سابقاً أن نظرية العقد الإجتماعي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة القانون الطبيعي وبناء لذلك فكما رفض هيوم فكرة القانون الطبيعي العقلي ، فقد رفض كذلك فكرة العقد الإجتماعي التي تشرح المجتمع المدني على أساس تعاقد أفراده فيما بينهم ورفضه لهذه الفكرة للعقد الإجتماعي ، يسند هيوم إلى إعتبارات تاريخية مستندة بدورها إلى إعتبارات فلسفية ولا يقف هيوم بمعارضته لنشأة الحكومة على أساس التعاقد ، بل كذلك يمد رفضه لنظرية الحق الإلهي في السلطة ، ولكن بشكل بارع دون أن يمس الروح الدينية للشعب فهو يرفض ربط المسائل الإنسانية بالإرادة الإلهية ، ويعتبر بأن جميع الناس من حكام ومحكومين هم مخلوقات الله ،

ويعملون بفضله وعونه وبتأييده . وبالتالي فإن تخصيص فرد معين بأفضال الله فهذا يذكر لنا الله من صفات العدل والخير . ومن ثم فإن أفكار هيوم سريعاً ما تفهم على أنها موجهة لرفض نظرية الحق الإلهي في الحكم المسئولة لتأييد حق الملوك المطلق في الحكم .

أما عن حالة الفطرة الأولى ، عند فلاسفة العقد الإجتماعي ، فإن هيوم يحرص على البرهنة بأن مثل هذه الحالة ، لا تعدو مجرد حالة طارئة سريعة الزوال ، وذلك لضعف الوسائل الفردية التي تعني إستحالة الأفراد أن يبقوا في حالتهم البدائية التي تسبق المجتمع . فحالة الطبيعة الأولى عند هيوم ليست إلا وهماً فلسفياً . ذلك أن حاجات الإنسان تتعدى قدرته على أن يؤمنها بنفسه ، كما لحالته عند الحيوان . والطريق الوحيد لتأمين حاجات الإنسان هو تشكيل المجتمع . فالإنسان قادر بالمجتمع وحده على أن يعوض نقائصه ويقهر ضعفه ، ويتغلب على سائر أنواع الحيوان .

ومع أن المجتمع ضرورة لازمة ومفيدة للأفراد إلا أنهم في الحالة الطبيعية لا يمكنهم أن يتصوروا الفوائد التي يجنونها منه لأنهم لا يرقون بفهمهم لذلك بعد . ولكن هناك ضرورة غريزية وضعت لأفراد منذ البداية في شكل من أشكال المجتمع ، وهو الأسرة التي أساسها الغريزة الجنسية . فهذه الغريزة هي التي توحد بين الجنسين إلى أن يظهر الإهتمام بالذرية المشتركة . وبالتالي يظهر التجمع الأكبر عدداً ، حيث يحكم الآباء بفضل إمتيازهم بالقوة والحكمة ويمارسون سلطتهم التي تكتنفها عاطفتهم الأبوية الطبيعية نحو أبنائهم . ويمرور الزمن تؤثر العادة في نفوس الأبناء وتزودهم بالوعي وبالمزايا التي يجنونها فيما في المجتمع فيألفونه ويشدون العلاقات للإبقاء على اتحادهم .

إلا أن هيوم يعترف بأن العواطف وحدها لا تحفظ المجتمع ، إذ أن المشاعر تكتسي دائماً برداء الأنانية التي تظل مسعاً للتعصب والانحياز والتناحر . ولذلك يسعى أن تكون هناك قواعد موضوعية تستهدف فض المنازعات وحسم الخلافات لأنه بدون هذه القواعد لا يمكن القول بوجود المجتمع . وهذه القواعد تنشق تدريجياً من التجربة والألفة ، وتنمو وتتطور أصلاً من فكرة العدالة التي هي انكار إنساني لإحترام الملكية .

ومن هنا يقر هيوم أن هناك ثمة رضى وقبول ضمني أو عقد أصلي بين الناس

يلتزم بموجبه كل فرد بإحترام ملكية الآخرين لضمان مصلحة الجميع ، ويسمح بالتالي بإقامة المجتمع والسلطة الحاكمة وبذلك يقول هيوم

« وعندما نتأمل في كون الناس جميعاً متساوين تقريباً في القوة البدنية ، بل وفي قدراتهم العقلية واستعداداتهم - حين تنمى عن طريق التربية - لا بد بالضرورة أن نعترف بأنه ما من شيء ، سوى رضاهم ، كان يمكن أن يجمعهم في أول الأمر في إتحاد ويخضعهم لأية سلطة ، فإذا تتبعنا عملية الحكم إلى أصولها الأولى في الغابات والصحراوات ، وجدنا الناس هم مصدر كل سلطة واختصاص ، وإنهم تنازلوا طواعية عن حريتهم المتأصلة ، وتلقوا القوانين من أندادهم وزملائهم ، من أجل السلام والنظام وكانت الشروط التي قبلوا على أساسها الخضوع إما مذكورة بطريقة ما ، وإن كانت من الوضوح والظهور بحيث اعتبر ذكرها أمراً لا داعي له وإذا كان هذا هو ما قصد بالعقد الأصلي ، فإنه ليس ما يمكن إنكاره أن كل حكم قام في أول الأمر على عقد ، وإن أول التجمعات البدائية للجنس البشري تكونت أساساً على هذا المبدأ »[1]

ويرى هيوم عدم جدوى التساؤل عن السجلات التي تضمن وثيقة حرياتنا هذه لأنها أسبق من الكتابة ومن كل فنون الحياة ولكننا نتتبعها بوضوح في طبيعة الإنسان والمساواة أو ما يقرب من المساواة التي نجدها في أفراد النوع الإنساني ويسلم هيوم كذلك بفكرة العقد الأصلي الذي اتحد بمقتضاه الناس البدائيون ووحدوا قواهم ، ولكنه يرفض القول بأن العقد الإجتماعي لا يزال يحتفظ بأي أثر بعد مرور آلاف السنين أما عن الحكومات القائمة فيقول : أن جميع الحكومات القائمة في الوقت الحاضر تقريباً ، أو تلك التي بقي عنها أي سجل في التاريخ قامت أصلاً إما على الاغتصاب وإما على الغزو ، وإما عليهما معاً ، دون أي تظاهر بالحصول على رضى الناس أو خضوعهم الإختياري . ويحلل هيوم استناداً إلى هذه الأفكار نظرية العقد الإجتماعي . فميز بين العقد الأصلي الذي بموجبه اتحد الأفراد لإقامة المجتمع ، والعقد الشكلي الذي يقيم الحكومة . واعترف هيوم بالعقد الأول وقال بأحقية دعوته بالعقد الإجتماعي ، ولكن رفض وجود العقد الشكلي

البند الثالث هيوم وأصل الحكومة

بعد أن رفض هيوم الأسس التي تقوم عليها نظرية العقد الإجتماعي وهي التعاقد

---

(1) من محاضرات الدكتور عمر عبد الحي الجامعة اللبنانية عن كتاب العقد الإجتماعي ديفيد هيوم ص 53 - 54

المسي على رضى الأفراد المطلق للتطرق لموضوع أصل وأسس الحكومة التي يراها هيوم وهذه الأسس تتلخص بالواجبات الأخلاقية التي يتحلى بها أفراد المجتمع وهذه الواجبات الأخلاقية تتحدد بنوعين

1 ـ النوع الأول من هذه الواجبات يتحدد بموجب الغريزة الطبيعية التي تطبع سلوك الإنسان بعيداً عن أي التزام خاص أو وجهة نظر خاصة لهذ الإنسان حول المصلحة العامة أو الخاصة ومن هذا النوع من الواجبات الأخلاقية يستطيع أن نذكر حب الأطفال والعرف بالجميل نحو المحسن ، والشعور بالعطف نحو المسكونين

2 ـ النوع الثاني من هذه الواجبات هو الذي لا يتعلق بأية غريزة طبيعية ، بل الدافع إليها هو الإحساس بالالتزام نحو مقتضيات المجتمع البشري الذي لا يمكن أن يقوم بدون الالتزام بتلك الواجبات مثال على ذلك ، الالتزام بكل الواجبات المتعلقة بالعدالة وإحترام ملكية الآخرين والوفاء بتعهدات

فمن الواضح أن كل إنسان يحب نفسه أكثر مما يحب غيره ، ولهذا فهو مدفوع بالطبيعة لمحاولة توسيع ملكيته لحدها الأقصى ولا يكبح جماح هذه النزعة إلا التفكير والتجربة اللذين يظهران النتائج السيئة لهذا الاتجاه والانحلال الكامل للمجتمع الذي لا بد أن يترتب عليه ومن ثم فإن الحكيم يقف أمام غريزته ويكبح جماحها ويطبق هيوم هذه الفكرة على الواجب السياسي و لمبدأ الخاص بالولاء ويقول

« فغرائز الأولية تدفعنا بما إلى الانغماس في حبه غير محدودة وإنما إلى السعي للسيطرة على الآخرين ، والتفكير وحده هو الذي يحملنا على التضحية بمثل هذه الأهواء لقوية ، وذلك في سبيل مصلحة السلام والنظام العام »[1]

ويقدر صغير من التفكير والملاحظة يتعلم أنه لا يمكن المحافظة على المجتمع دون سلطة حاكم يحظى بالطاعة لمطلقة وأن مراعاة مصلحة السلام والنظام العام هي مصدر كل ولاء ومصدر الالتزام الأخلاقي الذي يعزوه إليه فالناس الذي تدفعهم غرائزهم يقترفون تكرار التجربة ، بأن المنفعة تتحقق في الخضوع للسلطة وهم يطبقون في زمن السلم الدروس التي تلقوها في الحرب وستكمل العمل البطيء

(1) داهيد هيوم من مقاله العقد الأصلي لمترجم في العقد الإجتماعي ص 67

للتضامن الإجتماعي على مر الأيام ، وذلك لقيام الحكومة وحين تقوم الحكومة ، تخلي المنفعة الدافعة لقيام المجتمع ، المكان لطاعة السلطة وتصبح الطاعة والخضوع للسلطة مألوفة ومعتادة ، بحيث أن معظم الناس لا يبحثون عن أصلها وعللها وإذا حصل ذلك الإهتمام فإنهم لا يكادون يعلمون أن أسلافهم قد خضعوا أجيالاً عديدة ، ومنذ زمن بعيد لهذا الشكل من الحكومة حتى تقبلوا في الحال التزامهم بالولاء لها

وعلى كل حال فإن هيوم لا يهتم كثيراً ببحثه عن العلل الأولى ، وإنما يتقبل ما تكشفه له الملاحظة والتجربة ولذلك أتت فكرته عن أصل الحكومة عاجزة عن أن توضح نشأتها كما فعلت نظرية العقد الإجتماعي الإفتراضية وهو في تفنيده لنظرية العقد ، وفي بحثه عن أصل الحكومة ، أرجع قيام المجتمع للمنفعة سواء منفعة الفرد أو منفعة الجماعة التي هي خلاصة منافع الأفراد

البند الرابع دعائم الدولة

انطلاقاً من واقعة المحافظ كغيره من فلاسفة انكلترا خلال القرن الثامن عشر ، كان هيوم ينفر من التغييرات والتبديلات السريعة التي يمكن أن تطرأ على الوضع السياسي في إنكلترا فقد آمن بضرورة استقرار الحياة السياسية ، واعتبر أن المنظمات السياسية الفعالة ، يجب أن تكون ثمرة تجربة تاريخية طويلة ومن زاوية تمييزه ما بين المجتمع الذي يعتبره واقعة جوهرية وبين الحكومة التي يعتبرها واقعة ثانوية تابعة ، فإنه لم يكن يعطي الدولة إلا طابعاً سلبياً . وهذا الطابع يتمثل بمنع الأفراد من تعكير صفو الحياة الإجتماعية وذلك بتنظيم سلوك الأفراد في نظام منسجم من أجل المنفعة العامة . وعلى الناس أن يعملوا في حدود هذا النظام وهم أحرار فيما عدا ذلك ، ولكن حرية الأفراد ليست حقاً مقدساً وإنما تحترم هذه الحرية في الحدود التي يضعها الدستور ومن ثم ينبغي أن تتوافق الحرية مع الضرورات الإجتماعية ويعطي هيوم للحرية المدنية أهمية كبيرة في ازدهار الحياة الإقتصادية ، لأنه برأيه لا يمكن أن تنتعش التجارة بدون حرية

ويجب على الدستور أن ينهض على أسس واضحة تحدد سلطات الدولة ، وعلى الأجيال الجديدة أن تعتاد على الدستور القائم وأن تسير على نفس الدرب تقريباً الذي سار عليه آباؤها ، وذلك للمحافظة على الاستقرار في الحكم

ومع هذا فإن هيوم لا ينفر من التغييرات والتحسينات ذلك لأنه لا بد بالضرورة من حدوث تحديدات في كل الأنظمة البشرية ، ويكون من المفضل أن يصغي الموظف المستنير لعصره على هذه الأنظمة اتجاهاً نحو العقل والحرية والعدالة ، ولكن التحديدات الجميلة أمر لا يحق لأي فرد أن يقوم بها، بل أنها خطرة حتى عندما يحاول القيام بها الجهاز التشريعي ، إذ ما يتوقع منها من ضرر أكثر مما قد يعود منها من نفع

ومع هذا فرأي ، فإن هيوم يؤمن بالثورة إذا أحدق الخطر بالمنفعة العامة ، ذلك إذ كانت الحكومة عاجزة عن المحافظة على العدالة ولكن يبدو هنا بالثورة مشترط بأن تكون عواقبها أقل خطورة من عواقب الاستسلام للطغيان لأنه لم يكن شق بالجماهير

ويفصل هيوم نظام الملكية المحدودة السلطة ، التي تتوازن فيها السلطات والتي تشكل تتوازنها ضمان الوحيد للأمن والرخاء ويرفض نظام الملكية المطلقة التي يعتبره أسهل طريق للموت وشكل الدستور ، كما يرفض قيام حكومة شعبية أو ديمقراطية لأنها تنتهي دائماً بتمزيق وحدة الأمة ، إلى جماعات متنازعة مما يؤدي لا محاله لديكتاتورية الأحزاب

وعلى صعيد العمل السياسي الحزبي كان هيوم يؤمن بنظام الحزبين في الدولة لأنه يرى فيه الكفيل بتحقيق الرخاء للأمة والحرية المدنية لأفرادها وهي حريه تسهض على دعامات راسخه ثابتة في الدستور ، وهي التي تبث الحيوية في النشاط البرلماني فالخلاف الرأي سهما الذي لا غنى عنه لسعادة الأمة ، ذلك أن مثار الأحزاب السياسية هو الخلاف في الآراء التي تحترم الحرية وتقدمها .

الفصل الثاني

ادموند بيرك 1729 - 1797

ولد ادموند بيرك عام 1729 في مدينة دبلن الإيرلندية من أب بروتستانتي وأم كاثوليكية بعد الانتهاء من دراسته الجامعية بدأ يتشر بعض الأبحاث الفلسفية . في عام 1766 أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني عن حزب لويغ . كان لدفاعه عن المستعمرات البريطانية في أميركا الشمالية ولانتقاده لسياسة الإنكليزية حيالها الأثر الكبير في إتساع شهرته كليبرالي عنيد ، وكخطيب سياسي رائع فحول هذا الموضوع قدم بيرك مداخلتين مهمتين لأولى حول قضية فرض الضرائب على الأميركيين في العام 1774 ، والثانية حول المصالحة مع أميركا في العام 1775

بعد انتصار الثورة الفرنسية عام 1789 وانحاده موقفاً محايداً وصامتاً منها ، بدأت شهرة بيرك في الأفول فقد بدأ أصدقاءه في حزب الويغ الليبرالي الابتعاد عنه خاصة بعد نشره لمؤلفه تأملات في الثورة الفرنسية عام 1790 والذي حاول فيه أن يهاجم الثورة الفرنسية ومبادئها ويعبر عن خوفه من انتشار عدواها

لقد بدأ بيرك في اعداد مؤلفه تأملات ، بعد أشهر فقط من اندلاع الثورة الفرنسية والذي دعاه لذلك خطة لنقس الدكتور برايس ، وهو واحد من الكتاب السياسيين المعروفين آنذاك ، والذين أشادوا بالثورة الفرنسية فالدكتور برايس اعتبر هذه الثورة انجازاً مهماً لقضية الحرية البشرية ، وتطويراً رائعاً لمبادىء ثورة 1688 الإنكليزية ، كما اعتبرها افتتاحاً لعهد سعيد في تاريخ البشرية

عند بيرك من هذا المقوس واعتبره تأويلاً محرفاً لثورة 1688، ومحاولة لإضفاء الاحترام على الثورة الفرنسية التي اعتبرها المؤلف مغرية للفرنسيين ونموذجاً فاسداً للأمم الأخرى[1]

وتبقى كتابة بيرك عن الثورة الفرنسية ، تسرعاً في اعتقاد الأحكام ، وخاصة أنه لم يكن قد مضى عليها سوى فترة وجيزة ، تميزت بالأحداث الدامية والرهيبة ، من بعدم لملك والملكة ومذابح أيلول وتنظيم الارهاب والحملات المظفرة لجيوش الفرنسية التي دافعت عن بلادها حتى اجتازت حدود الدول الأخرى

يمكن تقسيم كتب تأملات إلى قسمين الأول مكرس لبيان الاختلاف الكامل بين الثورة الإنكليزية لعام 1688 وبين الثورة الفرنسية ولمصلحة الأولى أما القسم الثاني فقد كرّس لنقد المؤسسات الجديدة للثورة الفرنسية ، كقواعد التمثيل السياسي ، ووضع السلطة التنفيذية ، وتنظيم العسكري والقضائي والمالي

لقد اعتمد بيرك في تحليله السياسي على دراسة التاريخ ، كما فعل قبله مونتسكيو . ولكنه خرج بنظرية تتعارض تماماً مع التيار التحرري الذي ساد أواخر القرن الثامن عشر . فأفكاره لم تأت نتيجة لثورة لفرنسية ، بل أن الثورة جعلته يعرض أفكاره عن حالات ملموسة ويعرضها كمقترحات عامة ذلك أن أفكاره المحافظة ومعتقداته السياسية الرئيسية كانت واحدة في كل الأوقات[2]

البند الأول . موقف بيرك من القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي

مثله مثل هيوم رفض بيرك فكرة القانون الطبيعي الناشيء عن العقل ، كما رفض فكرة حقوق الإنسان التي نادى بها كل من لوك وروسو . لقد اعتبر بيرك أن فكرة حقوق الإنسان ما هي إلا فكرة خيالية ، وخارجة عن حقيقة وجود المجتمعات ذلك لإعتباره بأن المجتمع ليس سوى حقيقة مصطنعة وغير طبيعية ، وهو ليس نتاجاً للعقل وحده ، وأن مقاييسه هي الأعراف ، وأنه يعتمد على غرائز وميول عامضة ، بل وحتى على الأحقاد وانسجاماً مع ذلك تكون الحياة الإجتماعية برأي بيرك انعكاساً لطبيعة

---

(1) موريس كرنستون أعلام لفكر السياسي ، ص 84 ، دار النهار للنشر

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ، ص 817

الإنسان فهذه الغرائز والأحقاد والميول والمجتمع الناتج عنها يشكلون جميعاً الطبيعة البشرية وبدون هذه الطبيعة وبدون الشرائع الأخلاقية والأنظمة الأخلاقية التي تنشأ فيها، قد يكون المخلوق على حد قول أرسطو ، حيواناً بهيمياً أو إلهاً ولكنه لا يكون إنساناً[1] فالإنسان برأي بيرك لم يبحث عن الحقوق بإعتبارها حقوقاً طبيعية ، بل بإعتبارها خلقاً إلهياً لأن الله أوجد الإنسان على الأرض مع مجموعة من العلاقات الإجتماعية وبذلك لا يكون للأفراد أي دور في خلق وتنظيم العلاقات فيما بينهم بينما التطور في ممارسة هذه العلاقات هو الذي يحول مجموعة معينة من الناس إلى مجموعة مدنية في مجتمع مدني وهكذا يمكن القول أن الله خلق الناس ونظم الحياة بشكل يتلائم مع الظروف المحيطة بالجماعة وبدون أن يكون للإنسان أي دور في ذلك

ولذلك فلا مجال للفكرة القائلة بالعقد الإجتماعي وبرضاء الأفراد بدخول المجتمع المنظم ، إلا بإعتبارها جزءاً من تاريخ افتراضي فقط

وبيرك يعتبر المساواة الطبيعية بين الأفراد أسطورة من وجهة النظر الإجتماعية فاتحاد الأفراد ضمن الجماعة السياسية يتطلب تفاوتاً في المرتبة الإجتماعية ونظاماً إجتماعياً مألوفاً تكون فيه القيادة للأعقل والأكثر خبرة والأكثر ثراء ، وتكون غاية القيادة تثقيف وحماية الأضعف والأقل ثراء

وبالرغم من إقراره بأن العلاقات بين الأفراد هي علاقات ثابتة وموجودة مع وجود البشر ، فإن بيرك لم ينف إمكانية التطور والتقدم فالعلاقات تتعرض للتغيير وفقاً لتغير حاجات كل مجتمع من المجتمعات ، وأن التطور الطبيعي والبطيء هو الذي يسير بالمجتمعات نحو الكمال

وهكذا يكون بيرك قد ساهم مع هيوم في تحطيم فكرة الحقائق الخالدة المستندة إلى العقل والقانون الطبيعي ، ليحل محلها العاطفة والتقاليد والتاريخ

البند الثاني بيرك والتطور مع مرور الزمن

قليل من المراقبة الدقيقة لأفكار بيرك ، يمكننا من القول وبالرغم من انتقاده

---

(1) جورج سباين ، الكتاب الرابع تطور الفكر السياسي ، ص 816

للثوره الفرنسية ، أن معتقداته كانت هي ذ تها في كل مرحله من مراحل أفكاره السياسية التي استمدها من الواقع السياسي المحافظ الذي ساد انكلترا خلال القرن الثامن عشر

فانتقاد بيرك للثورة الفرنسية ، كان في الحقيقة يهدف لانتقاد التغيير المفاجيء الذي حصل في الحياة السياسية لفرنسية بموجب اندلاع الثورة . ذلك لأن بيرك كان مثله مثل غيره من أفراد الشعب الإنكليزي ينفر من التغيرات المفاجئة التي تطرأ على مجتمع معين ، ولكونه يؤمن بالتطور الطبيعي لعلاقات الأفراد ، كما يؤمن بالتغييرات والاصلاحات التي تحدث مع مرور لزمن وفقاً لحاجة كل مجتمع . فالأنظمة السياسية بالنسبة له تشكل متسعاً معقداً من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة تعارف الناس على صلاحها وهذه الأساليب تنشأ من لماضي وتكيف نفسها مع الحاضر دون انقطاع في ستمرارها ، وأن تقاليد الدستور والمجتمع ككل ينبغي أن تكون موضع احترام شبيه بإحترام الدين ، لأنها تشكل المستودع لذكاء جمعي ومدنية جمعية(1) وكما يعتبر بيرك بأن لله هو خالق ومنظم العلاقات بين الأفراد ، كذلك يعتبر بأن مؤسسات الدولة والمدينة والعائلة هي أيضاً أجزاء من نظام إلهي ، يقصد منها خير الإنسان الجسدي والمعنوي وأن التطور في ممارسة لعمل في مؤسسات الدولة هو ذلك لذي يؤدي إلى نموه نما فيه خير لجماعه فالأنظمة لا تخترع ولا تصنع ، بل تعيش وتنمو ، ولذلك ينبغي معالجتها بمهابة ومسها بحذر فالرجل السياسي المحطط والمدبر للأمور يمكنه بسهولة ، وبخطط منطوية على المغامرة ومحفوفة بالمخاطر أن يدمر ما تعجز حنكته عن أن تعيد بناءه فالأنظمة القديمة تعمل جيداً ، لأن أجيالاً من التعود والألفة والإحترام تقف وراءها وكل ابتكار جديد مهما كان منطقياً لن يحقق نجاحاً إلا عندما تتجمع مجموعة مماثلة من العادات والمشاعر(2) ولذا فإن بيرك يعتبر الدستور القائم نتاجاً لتلك التجربة الطويلة من الحكم والقائمة على مشاعر الجماعة وعاداتها وتقاليدها أي على روح تاريخها وظروفها .

« دستورنا دستور مكتسب بطول المدة ، به دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى أنه موجود

(1) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 817

(2) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 824

من رمس لا سدكره فملككم ، وتوروداتكم ، وقضائكم ، وهيئات محلفيكم الكبرى والصغرى ، كلها وليدة مرور الوقت والتقادم هو أصلب الحقوق جميعاً لا الملكية فحسب ، بل وأيضاً للحكم الذي عليه أن يصون الملكية إنه أفضل قرينة من أي إجراء مصحوب ومؤقت يتحذ بالأنتحاب المعقي والسبب في ذلك ، هو أن فكرة الأمة ليست محلية النطاق فقط ، وليست تجمعاً فردياً وقتياً ، بل هو فكرة مستمرة تمتد عبر الزمان كما تمتد عبر الجماعة والمكان وهذ هو اختيار ، لا ليوم واحد أو لمجموعة واحدة من الناس ، ولا هو اختيار مشوش وطائش ، بل هو اتفاق رويين قامت به العصور والأجيال ، إنه دستور أقيم بما هو أفضل عشرة آلاف مرة من الاختيار ، فقد تكون بعض ظروف خاصة ، وأحداث وأمزجة ونزعات وعادات أخلاقية ومدنية واجتماعية للناس ، لم تكشف عن نفسها إلا خلال حقبة طويلة من «الزمن» [1]

إذ، يمكن القول أن بيرك يعتبر الدستور الإنكليزي نتيجة من نتائج التجربة التاريخية في الحكم والقائمة على تلاقي مشاعر المجتمع وعاداته وتقاليده التاريخية كما أنه يعتبر من المستحيل لأية قدرة أخرى غير التجربة التاريخية من أن توجد دستور جديد أفضل من الدستور القائم ذلك لأن كل تجديد على الدستور يجب أن يكون متلائماً مع مشاعر المجتمع وتقاليده وظروفه وبدون ذلك التلازم يصبح طبيعياً وقوع المجتمع في حالة فوضوية مشابهة لحالة الفوضى التي عاشها الشعب الفرنسي على أثر قيام الثورة الفرنسية عام 1789

البند الثالث : بيرك والتمثيل البرلماني

تعتمد نظرية بيرك في الدستور وفي الحكم البرلماني على التسوية السياسية التي قامت بعد ثورة 1688 فهذه التسوية منحت حزب الويغ نفوذاً سياسياً طاغياً داخل البرلمان الأنكليزي ولكونه عضواً في هذا الحزب وخوفاً من العهود القادم من جراء اتفاق التاج وشركه لهذ الثروة حاول بيرك تدعيم مركز حزبه السياسي داخل البرلمان ولذلك فقد رفض فكرة إصلاح البرلمان ، كما عارض مبدأ اضفاء الطابع التمثيلي الشعبي عليه ، ومن ثم نادى بضرورة استقلال الوزارة عن البلاط

إذا انسجاماً مع مصلحة حزبه في السيطرة على البرلمان ، استنكر بيرك مبدأ اضفاء الطابع التمثيلي الشعبي على البرلمان فقد سبق فكرة الانطلاق من اعتبار

(1) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 618

الدائرة الانتخابية وحدة عددية أو أقليمية ، مثل ما نجد فكرة التمثيل البرلماني المرتكز على أكبر جزء من الشعب الذي يحق له التصويت وبناء لذلك فالأغلبية العددية لم يكن لها بالنسبة لبيرك أية أهمية حقيقية في تشكيل الرأي المتاصح للبلد بعبارة أخرى بمكن القول أن بيرك أعتقد بأن الحكم البرلماني يجب أن تتولاه أقلية متماسكة لكن مفعمة بروح عامة ، وتكون البلاد بوجه عام على استعداد للسير خلفها عن طيب خاطر ، مع برلمان يكون في جوهره مكاناً يسمح بتوجيه النقد إلى رغبات هذه الأقلية ومناقشتهم الحساب أمام جريهم لصالح البلد بأكمله ومع ذلك فقد أتاحت وجهات نظره بعض النقد السليم للحكم الملكي الذي يشوبه نوع من تأثير الشعب على أعضاء البرلمان وعلى ممارستهم في ميدان التشريع وبذلك فقد أكد على ضرورة استقلال عضو البرلمان في التصرف والحكم على الأمور بدون أي تأثير خارجي عليه فيجب أن ينتخب عضو البرلمان بصبح مسؤولاً عن المصالح الكلية للشعب والامبراطورية ، ويصبح مدينٌ لناخبيه بأفضل الأحكام التي يصدرها على الامور ويعبر عنها بحرية ، ويكون ذلك سواء تفقت هذه الأحكام مع رأى الشعب أم لم تتفق فعضو البرلمان بالنسبة لبيرك لا يتململ على أبعدي ناخبيه لكي يتعلم منهم مبادىء القانون والحكم ذلك لأن أي رجل دولة جيد يجب أن تكون لديه أفكار عما تتطلبه سياسة عامة سليمة ، وإذا كان شخصاً مسؤولاً فعليه أن يجاهر بآرائه عن تأييد سياسته وأن يبذل الوسائل الكفيلة بتحقيقها وعليه كذلك أن يعمل مع الآخرين من ذوي الأفكار المشابهة لأفكاره دون أن يسمح للإعتبارات الشخصية أن تؤثر على علاقته بهم إذا عليهم جميعاً أن يتماسكوا كوحدة ، وأن يرفضوا أي تحالف أو رعاية لا تتفق مع المبادىء التي تكون على أساسها حزبهم ومن هنا عرف بيرك الحزب السياسي على الشكل التالي

« الحزب مجموعة من أناس متحدين ، كي يدعموا المصلحة الوطنية عن طريق مساعيهم المشتركة ، وذلك على أساس مبدأ معين يتفقون جميعاً بشأنه »[1].

أعتقد بيرك أنه طالما أن التطورات المتوافقة مع روح الشعب وتقاليده ، هي التي وضعت السيادة في بريطانيا في البرلمان ، فإن الدعوة للإصلاح ولوضع السيادة في الشعب ، إنما هي دعوة تتعارض مع النمو الطبيعي التقليدي للشعب الأنكليزي

---

(1) عن جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ، ص 820

ومنظماته السياسية وللملك فقد عارض الإصلاح ، وعارض أيضاً الحركة الديمقراطية والدعوة إلى جعل البرلمان الأنكليزي هيئة تمثيلية للشعب فالبرلمان رأيه ليس سوى هيئة حاكمة متفقة مع التقليد الأنكليزي ، وليس هيئة تمثيلية . ولذا لا يمكن السماح لأي اتجاه بالحد من سلطته أو من امتيازاته

هذه هي النظرة المحافظة لبيرك ، حول التطور البطيء والهادىء . وبدي يبرر نظريته هذه كل خوفه من التطورات السريعة والمتلاحقة التي شهدها المجتمع الأنكليزي في الربع الأخير من القرن الثامن عشر وقد حاول تفكيره عن التطور البطيء ، الحد قدر الإمكان من تطورات وبالتحديد في المجال السياسي خاصة أنه كان يؤمن بأن المدنية ليست ملكاً للأفراد ، بل للمجتمعات وأن الأفراد يمرون سريعاً في حياة الأمة ، بينما تبقى ثابتة ودائمة

البند الرابع بيرك والسيادة

بالرغم من أن بيرك عارض القبول بقدرة الشعب على القيام بالأعمال الحكومية ، فقد رأى في مطالب الشعب التي لا تتعارض مع استقرار الحكم ومع مبادىء العقل والعدالة ، قوانين ينبغي على الحكام احترامها ولكن من هو الطرف الذي يحكم بعدالة مطالب الشعب ؟ إن بيرك يرفض منح هذا الدور للشعب ، ويرى أن البرلمان هو الذي يعتبر الهيئة الوحيدة التي تملك ذلك الحق في الحكم وبما أن بيرك يرى أن سلطته العليا المطلقة هي التقرير هي للبرلمان ، فيعني أن يكون هو صاحب السيادة وليس الشعب

يطلق بيرك نظريته هذه من واقع بلاده ، معتبراً أن التطور التاريخي هو الذي أوصل لهذه النتيجة أما في بقية الدول فإن بيرك يرجع الأمر وفقاً لمستوى التطور في كل بلد وبالتالي قد تكون السيادة لملك أو لجماعة محدودة من الناس أو للشعب كله

هنا تبدو نظرية بيرك في السيادة موضوح ، حيث تشكل نتيجة للتطور التاريخي لمجموعة كبيرة من الأحداث المتلاحقة في حياة الأمة . فكما أن الدستور المكتوب بمرور الزمن هو النتيجة لتلك التجربة الطويلة في الحكم والقائمة على مشاعر الجماعة وعاداتها وتقاليدها وروح تاريخها الطويل ، فإن هذا الدستور المكتوب هو الذي ينبغي أن يحدد مكمن السيادة في كل دولة

البند الخامس . موقف بيرك من الأرستقراطية والدين .

إذ كان بيرك يكن كل التقدير لكل ما يتعلق بالتقاليد الإجتماعية والسياسية للمجتمع الأنكليزي ، فقد ذهب لإعتبار الأرستقراطية والدين شيئان متلازمان مع روح المجتمع وتطور عاداته وتقاليده ولذلك لا يمكن برأيه التقليل من أهميتها بالنسبة للمجتمع والدولة كما فعلت الثورة الفرنسية

فكل مجتمع برأيه يتكون من طبقات مختلفة ، وبعض هذه الطبقات يوجد في مرتبة أعلى من مرتبة الأخرين وبالتالي يكون أحق بالحكم وبالسلطة فبالمقارنة مع الطبقة الأرستقراطية المكونة من ملاك الأراضي الفضلاء والمثقفين ، لا يمكن لجمعيات الحياطين والبنائين وبائعي الأسماك الذين تتكون منهم جمهورية باريس أن يسدوا الفراغ في المكان الذي توصلوا إليه بفضل كل أنواع النهب ومهاجمة طبيعة الأمور ففي الدولة الحسنة التكوين ينبغي على الأرستقراطية أن تقود الأمة وترشدها(١) ذلك لأن التطور هو الذي أعطى الطبقة الأرستقراطية الحكمة والمقدرة للكشف عن التطور اللازم لصيانة المجتمع الإنكليزي ولذا فعلى الشعب الإنكليزي واجب الطاعة وعدم تحدي التطور ، وإلا وقع في أخطاء الشعب الفرنسي الذي تحدى التطور الطبيعي بثورته ونقله النظام ، وتدميره للمدنية الفرنسية عن طريق حكومتها الثورية عدوة المجتمع

أما الدين فهو برأي بيرك أقوى عماد لأي دولة حرة فبناء الدولة على ديانة عامة يعتبر أقوى وأرقى وسيلة للدستور الحر لكي يوحد بين حرية المواطنين وإحترام القوانين ويجب أن يكون لدى المواطنين الأحرار نصيب من السلطة إذا ما أرادوا أن يصونوا حريتهم ولن تكون الفكرة واضحة لدى أي إنسان يمتلك السلطة أنه يحكم بناء على ثقة موضوعة فيه ، وأنه مسؤول عن حكمة أمام صاحب السلطة العليا والسيد الأوحد ومؤسس كل المجتمعات وهو الله إلا إذا كان متفهماً لدينه

ويشير بيرك إلى أن الكنيسة الإنكليزية والمؤسسات الدستورية الموروثة في الدستور الأنكليزي كلها تستحق العبادة لأنها تمثل وعي حكمة الأجيال السابقة

---

(١) د إبراهيم أباظة ود عبد العزيز العنام تاريخ الفكر السياسي ، ص 266

ويجب على الإنسان ألا يرمي بها في الحضيض نتيجة لهوى عشوائي مؤقت[1] .

وعموماً يعتبر ادموند بيرك أول المفكرين السياسيين في القرن الثامن عشر الذين عالجوا التقاليد السياسية الموروثة والأديان بإحترام زائد والتقاليد في نظره هي حجر الأساس في كل حضارة وأصل كل أخلاق بل هي محور العقل نفسه

البند السادس . بيرك والحقوق المجردة

كان بيرك يتحدث باستخفاف عن كل النظريات المجردة الخاصة بحقوق المواطنين هذه النظريات التي إن كانت تعني شيئاً ، فإنها تعني لبيرك أعراض أكيدة لمرض دولة تساس بسياسة سيئة

من هنا كان بيرك يعلن غير مرة أنه ضد أي شيء مجرد وبالتالي فهو ضد الحقوق المجردة كالحرية والمساواة ، والعدالة في إطارها المجرد وإذا ما دافع عن حق من هذه الحقوق ، فإنه يكون يدافع عن الحقوق الملموسة من تجارب الماضي ومن المثال الإنكليزي وهكذا نرى بيرك يرفض المناقشة في المجرد ، أي في كل ما هو خارج ظروف الزمان ، والمكان ، والشخص إذ برأيه الظروف هي التي تعطي لمبدأ سياسي لونه المميز وسمته الحقيقة . وهي التي تجعل من خطة مدنية وسياسية ، مفيدة أو ضارة للجنس البشري

« هل بوسعي اليوم أن أهنىء هذه الأمة نفسها بحريتها ؟ ولأن الحرية ، بمعناها المجرد ، يجب أن توضع بين قمم الجنس البشري ، هل أثني ثناء جدياً على مجنون أفلت من أسر سجنه الذي كان يحميه ومن ظلمته المنجية ، لإستعادته نور الحرية ؟ هل أثني على لص قاطع طريق أو على قاتل حطم قيوده ، لإستعادته حقوقه الطبيعية ؟ سيكون هذا أشبه بتحديد مشهد المحكومين بالأشغال الشاقة ومحررهم البطل الميتافيزيقي الفارس ذي الوجه الحزين »[2]

من هنا يكون مفهوم الحقوق الإنسانية المجردة خاطىء فلو كان الأمر متعلق بحقوق الإنسان الحقيقية ، لكان من المؤكد القول أن لجميع الناس الحق في العدل ، ولجميع الناس الحق بالقيام بأي عمل يقومون به بشكل مستقل لمصلحتهم الخاصة

---

(1) نفس المصدر ، ص 267

(2) ج ج شوفالييه أمهات الفكر السياسي ص 26

دون أن يتعدى مصلحة غيرهم[1].

على كل حال ، بالرغم من أن كبار الفلاسفة في القرن السادس عشر وحتى القرن الذي قبله نبذوا نظرية الحق المقدس سوء نشأة الدولة أو بحق الحكم ، نرى أن بيرك يعود ليرجع نشأة الدولة للقدرة الإلهية ، كما ليحمل لحكم أمانة مقدسة ومع هذا فإن بيرك يؤمن بالتطور والنمو للدولة كالكائن الحي فالتجارب الإنسانية هي التي توحد أشكال الحكم المختلفة ، بالرغم من أن الله هو الذي وضع أساس الدولة كما أن التجارب المدنية المستمرة هي المصدر برأيه للسلطة السياسية العليا في الدولة

وهكذا يعتبر بيرك برأي جورج سباين لمؤسس لمدرسة سياسية محافظة واعية ويمكن اكتشاف كل مبادئها تقريباً ، في خطبه ونشراته تقديراً لتعقيد النظام الإجتماعي وصحة تنظيماته المألوفة ، واحتراماً لحكمة الأنظمة القائمة وخاصة الدين والملكية ، وإحساس قوي بالاستمرار في تعبيراته التاريخية ، واعتقاد في العنصر النسبي لإرادة الفرد وعقله عن تعريفه عن محوره ، وارتياح أخلاقي شديد لمولاء الذي يربط أعضاؤه بمراكزهم في مختلف طبقاته[2]

---

(1) ج ج شولفيه مرجع سابق ، ص 26 - 27 ، الجزء الثاني

(2) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 827 ، الكتاب الرابع

الفصل الثالث

جيرمي بنتام 1748- 1832

ولد جيرمي بنتام عام 1748 في لندن بانكلترا ومن أب حقوقي ثري . خلال دراسته الدرسة في جامعة أكسفورد وبالرغم من اهتمامه بالقانون كوالده ، فقد ظهر متأثراً بكتابات هوبس وهيلفيتيوس لتعلقة بمبدأ المنفعة وسيادة على هذا لمبدأ ، تدفع بنتام في تكريس حياته لوضع أسس علمية لتشريع والقضاء ، ولدحض نظرية القانون الطبيعي . ولقد اهتمامه بنظرية العقد والقصاص فقد توصل لأن يصمم سجناً نموذجياً عام 1802 وافقت عليه الحكومة الإنكليزية دون أن تبدر إلى تنفيذه

في عام 1776 وضع كتابه الأول « نبذة عن الحكم » حيث سى فيه أفكاره على مذهب المنفعة وفيه هاجم مهنة القانون كما هاجم فكرة حرب الأحرار عن سياسة الحكم لإنكليزي عام 1789 نشر كتابه « مقدمة في أصول الأخلاق والتشريع » شرح فيه جوهر نظريته في المنفعه .

لقد كان بنتام خلال المرحلة الأولى من تطوره لفكري وحتى عام 1808 مهتماً بالدعوة للإصلاح القانوني، معتبراً أن الوسيلة لتنفيذ هذا لإصلاح تكمن في وجود حكم مستبد ومستنير أكثر مما تكمن في حكم ليبرالي أما اعتباراً من عام 1808 وبعد إن تأثر بنتام بتعاليم جيمس ميل الذي كان يرى بأنه لا مجال للإصلاح لقانوني في إنكلترا إلا عبر جعل التمثيل البرلماني ليبراليا ، أصبح بنتام من أنصار التشريعات الديمقراطية والإصلاح الجذري للبرلمان[1] وبعد أن كون حوله حلقة من الأصدقاء

(1) جورج سباين ، تطور الفكر سياسي الكتاب الربع ، ص 896

والتلاميذ من بينهم كان حول ستيوارت ميل أنشأ في عام 1824 مجلة ومنشستر حيث كرسها للدعوة للإصلاح الدستوري ، كما كوّن حزباً لهذه الغاية لقد كان لأفكار جيرمي بنتام أهمية كبيرة في السياسة الإنكليزية ، حيث ساهمت بتحقيق الإصلاح الذي حصل أثر نشوب فتنة قانون الإصلاح عام 1832 . وقد دون جيرمي بنتام مذكرات في « المكافأة » وفي « المعاقبة » بشرهما له صديقه ايتين ديمون عام 1825 و1830 حيث حققا له شهرة واسعة عبر لأرجاء الأوروبيه كما نشر له بعد وفاته عام 1832 « مذكرات » في الأخلاق » عام 1834 .

يعتبر جيرمي بنتام من أهم فلاسفة الإصلاح الراديكالي الذين برزوا خلال القرن التاسع عشر فقد كانت فلسفته تقوم على مبدأ المنفعة ،مبني أصبح المرتكز الفكري الاساسي للفلسفة السياسية أو الفكر الإقتصادي خلال القرن التاسع عشر وبالرغم من أن جوهر الفلسفة السياسية لمبدأ المنفعة يقوم على الفردية ، إلا أن تلك الفلسفة كانت تتجه للعمل على تنسيق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع .

وبالرغم من أن بنتام رفض فكره الحقوق الطبيعية التي تبنتها الثورة الأميركية والثوره الفرنسية ، بإعتبارها حقوقاً غير واضحة إلا أنه اهتم بدراسة حقوق الإنسان ، وخاصة حق الإنسان في التمتع بالسعادة(1) وفي اتجاهه نحو البحث في هذا الحق فإنه بحث في القوانين التي تتحكم في تصرفات الفرد ، سواء من حيث الدوافع أو من حيث الوسائل

البند الأول . بنتام ونظريته في المنفعة

خلال عرض معتقداته حول نظرية المنفعة اعتبر بنتام أن هذه النظرية تقوم على عامل ذاتي عند الإنسان ، وهو إحساسه بقدر معين من اللذة أو الألم اتجاه نمط السلوك الذي يسلكه ومد أن الإنسان بطبيعته يسعى إلى ما يحقق له اللذة والسعادة وتجنب ما يسبب له الشر والألم فإن بنتام يكون قد جعل من اللذة والألم العامل المحرك لتصرفات الإنسان وتحديد نمط سلوكه وحول ذلك يقرأ له

« لقد وضعت الطبيعة الجنس البشري تحت حكم سيدين مسيطرين ، « الألم » و« اللذة » إن بهما وحدهم حق الإشاره إلى ما سعي أن نعمله ، وأيضاً قرار ما سنعمله

(1) المدخل في علم السياسة ، بطرس عالي ومحمود عنبر ، ص 108

ويلتصق بعرشهم معيار الصواب والخطأ من جهة ، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى »[1]

من هذه الفقرة لنستنتج بمكن أن نفهم أن اللذة والألم إذا كانا يتحكمان في سلوك الإنسان من الناحية النفسية فإنهما من الناحية الأخلاقية يوحيان له بأن يستحسن الأفعال ويستهجنها وفقاً لما يمكنها أن تسببه في زيادة أو نقص ما يعود على الأفراد المعنيين من هذه الأفعال من سعادة أو منفعة وإذا كانت هذه الأفعال ذات تأثير على المجتمع بأكمله ، كان على الإنسان أن يضع في إعتباره سعادة أو ألم الجميع في المجتمع ولكي يطلق الأحكام الخلقية فلا بد له من أن يعيش الآلام واللذات ، وأن يقدر بين ما يسبب فعل معين لأحد الأشخاص من آلام أو لذات بما يسببه للآخرين . وهنا يكون بنتام قد حاول إيجاد نظام أخلاقي عام يحدد ويوجه سلوك الفرد الإنساني ، وذلك من خلال تصوره أن الهدف من سلوك الأنسان وتصرفاته هو الوصول للذة والمتعة والهرب من الألم بصفته شراً يجب تجنبه .

البند الثاني قياس المنفعة

لقد صمن بنتام نظريته نوعاً من التخطيط العلمي لقياس كل من اللذة والألم كقوى دافعة ، قاصداً بذلك إظهار إمكانية حساب مقدار اللذة والألم وتأثيرهما في السلوك الأنساني ولكون بنتام يعتبر أن الإنسان الفرد هو الذي يشعر بذاته باللذة وبالألم ، فقد اعتبر بالتالي أن مقياسهما ذاتي وشخصي ، ووجب ترك القياس للفرد . إلا أن بنتام ، بالرغم من إقراره بذاتية وفردية القياس ، إلا أنه حاول إيجاد مقياس علمي للذة والألم وهكذا فقد افترض بنتام على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقداراً مماثلاً من الآخر ، وفي الإمكان أيضاً جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات ، الأمر الذي يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد أو لمجموعة من الأفراد أيضاً ولا بد في هذا الحساب أن يعتبر بعين الإعتبار إلى أربعة أبعاد أو مظاهر للذة أو الألم حدتها ، دوامها ، مدى انتشارها ، وبعد توقت الذي ستحدث فيه[2] . وهكذا تعتمد قيمة اللذة أو الألم على ما تحويه من هذه الأبعاد أو المظاهر وبما أن وحدة من اللذة أو الألم

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ، ص 899

(2) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 899

تميل إلى أن تستحث غيرها ، وحب أن يؤخذ هذا الميل أيضاً في الحسبان ، كما أن **عدد الأشخاص موضع التأثير لا بد وأن يدخل في الإعتبار في أي حساب إجتماعي**

من وراء مقاييسه هذه يحاول بنتام أن يسهل عمليه قياس الفوائد بالنسبة لبعضها البعض وذلك لتسهيل مهمة المشرع ، الذي عليه فقط أن يبحث في أنواع الفوائد ويقارنها بعضها البعض ليتمكن من إيجاد جدول شامل لها . ويساعد بنتام المشرع بوضع جدول يحتوي على أربعة عشر لذة بسيطة ، وعلى ثني عشر ألماً بسيطاً ، معبراً إياها أسس كل الفوائد والآلام الموجودة ، وكل ما عداها فإنها تعتبر متصلة بها أو مشتقة منها[1]

البند الثالث . القدر الأكبر من السعادة :

في محاولته لقياس كل من اللذة والألم انصرف بنتام للاعتماد على أحد الأبعاد الرئيسية للذة أو الألم ، وهو مدى انتشارها بين الأفراد . وهذا المدى الإنتشار اللذة والألم هو مقياس حسابهما الإجتماعي والأخلاقي وحول ذلك يقول

« ان أكبر قدر من المتعة لأكبر عدد من الناس هو مقياس الصواب والخطأ »

هذا يعني أن بنتام أعطى عامل الإنتشار أهمية كبرى فكلما زاد عدد الأفراد الذين يتأثرون بالمتعة كلما زادت قيمتها وأن أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد هو المقياس الوحيد للسلوك وللهدف الصحيح وذلك لأنه يشكل المبدأ الذي نحيد أو يحرص أي عمل كان ، تبعاً لما يحويه من ميل نحو زيادة أو تقليل سعادة الفرد وهنا لا يعطي بنتام أهمية لمقدار المتعة التي تحدث ، بمقدار ما يعطيها لعدد الأفراد الذين يتأثرون بها وبذلك يكون بنتام قد حصر المتعة من التقديرات المتغيرة وأعطاها قيمة حسابية تعتمد على عدد الأفراد ، مقترباً بذلك من الأسلوب العلمي المعتمد على الخصائص الثابتة والمتعددة عن التقديرات الذاتية المزاجية للفرد

البند الرابع بنتام والتشريع

كما رأينا سابقاً ، كانت أولى اهتمامات بنتام هي إيجاد معيار لقيمة قائم على

---

(1) د بطرس عالي ود محمود عيسى مدخل في علم السياسة ، ص 109

اللذة والألم بحيث يستطيع بواسطته أن يتوجه بالنقد للنظام القانوني الإنكليزي بغية إصلاحه ولهذا كان مذهب المنفعة القائم على مبدأ القدر الأكبر من السعادة الأكبر عدد من الأفراد يشكل برأي بنتام الأداة الناجحة بيد المشرع لبناء السعادة ونشرها على أساس المنطق والقانون فبنتام افترض أن هذا المبدأ قابل للتطبيق في كل زمان ومكان ، ذلك لأن للمشرع وفقاً لهذا المبدأ لا يحتاج إلا لمعرفة الأحوال الخاصة بالزمان والمكان والمنتجة للسعادة حتى يتمكن من أن يسيطر على تصرفات الأفراد بواسطة القانون وعن طريق تخصيص آلام وعقوبات لأحداث أفضل النتائج المرغوب فيها[1]

لقد آمن بنتام بأن القانون بحكم طبيعته لا يمكن أن تحد منه أية قوة أخرى ، حتى أن الأعراف والعادات بأكملها يجب أن تخضع برأيه للتشريع القانوني[2] .

برأي بنتام يتمثل واجب التشريع بالعمل على منع التضارب بين مصالح الفرد والمجتمع فالفرد بطبيعته أناني ولا يعتش إلا عن منفعته وسعادته ، وبذلك فإنه يحصل تصادم بين المصالح الأنانية للفرد في المجتمع ، إذا لم يتدخل المشرع لإقامة تنسيق والتوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجتمع وطالما أن السعادة تزداد قيمتها بانتشارها ، فمن الطبيعي أن يشعر الفرد بسعادة أكبر إذا عمت هذه السعادة عدداً أكبر من الأفراد وبذلك فإن دفع الأفراد الأنانيين إلى التصرف على نحو يؤدي إلى السعادة العامة يتم عن طريقين[3]

1 ـ القانون بقصاصه ، والرأي العام بجزاءاته ، يحولان بين الناس وبين أن يأتوا من الأعمال ما ينقص الصالح العام وهكذا يكون القانون قد أقام تنسيقاً مصطنعاً بين صالح الفرد والصالح العام

2 ـ المنفعة الذاتية المستنيرة تدل على أن الصالح العام يتضمن في أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة

ومن واجب التشريع أيضاً الوجه نحو حماية الملكية الخاصة للمحافظ على

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 902

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 902

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 98

لأمن الإجتماعي ففي أمن الملكية الخاصة يكمن شرط كبير لتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة وكقضية سياسية ينبغي على التشريع أن لا يستهدف خلق فوارق إجتماعية قسرية، بل ينبغي أن يهدف إلى توزيع متساو نسبياً للملكية. ومن الناحية العملية يجب أن يحقق نوعاً من التوازن العملي بين الأمن الإجتماعي والمساواة ويبدو أن المساواة عند بنتام كمفهوم مستعارة بشكل واضح من مبدأ المساواة في القانون الطبيعي وحول ذلك يقول :

« إذ إنساناً واحداً يساوي ما يساويه إنسان آخر تماماً » وفي حساب للقدر الأكبر من السعادة « يكون كل فرد ، محسوباً كواحد ولا يحسب واحد بأكثر من واحد »[1]

البند الخامس : الحكومة والسيادة

خلال تعرضه للحكومة كسلطة سياسية اعتبر بنتام بأن السلطة في كل مجتمع سياسي لا بد لها من أن تكمن في شخص ما أو عدة أشخاص تعود الآخرون على طاعتهم كما أكد أن هذا يصدق على الحكومات الحرة والمستبدة على السواء فكلاهما في نوقع مختلفان بالنسبة إلى مسؤولية الحكم عن أعمالهم ، وبحرية الرعايا في النقد وفي التجمع من أجل أغراض سياسية ، وبحرية النشر ، ولكنهما لا يختلفان من حيث السلطة التي يمارسانها فالحكومة ليست برأيه سوى مجرد بعض الأشخاص وحدو لأغراض الحكم واعتاد الرعايا على طاعتهم[2]

ويعتبر بنتام أن وظيفة الحكومة الأساسية هي تأمين السعادة لأكبر عدد ممكن من الأفراد في المجتمع ، وذلك عن طريق فرض العقاب وعطاء لمكافآت لنشر السعادة إلى أقصى حد وتخفيف الآلام إلى أقل حد ويعتبر جدوته عن اللذات والآلام نبراساً على الحكومات أن تسير بهديه

وعندما يتكلم بنتام عن الصالح العام وسعادة المجموع ، إنما يقصد الأغلبية من الشعب وليس بكامله فهو لم يهتم بالأقليات بل تجاهلهم تماماً ، واعتبر أن الأغلبية لا تحتاج كما من بها قبله الفيلسوف لوك ولتأمين مصلحة الأغلبية وبشر بسعادة فيما بينهم ولضمان سير الحكم في هذ الاتجاه ، قدم بنتام اقتراحاته لتعديل الدستور!

---

(1) جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ، ص 907

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 907

الإنكليزي . وهذه الاقتراحات تقوم على الأسس التالية(1):

1 ـ تعميم حق الانتخاب حتى يصبح تمثيل الأغلبية في البرلمان وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الادلاء بصوته ، فيكون لرأي العام ممثلاً تمثيلاً صحيحاً

2 ـ إعادة الانتخاب سنوياً حتى يظل ممثلو الأمة أو الطبقة الحاكمة على اتصال دائم بالمحكومين ، وحتى لا تفسد ممثلو الأمة إذا طالت مدة نيابتهم

3 ـ أن يكون البرلمان مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له وذلك لكي لا يعتقد أعضاء البرلمان أنهم ممثلون للشعب فيبدون مصالح المواطنين ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة أما إذا كانوا مندوبين فإن هذا الخطر يجب إلى درجة كبيرة

4 ـ استبعاد فكرة فصل السلطات وتوازنها فطالما أن السيادة تكمن في الشعب ، فيجب تحقيق أولوية السلطة التشريعية الممثلة بمجلس واحد لا بمجلسين وإخضاع السلطة التنفيذية لرقابة البرلمان الذي عليه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من السكان

5 ـ زيادة حجم الهيئة الإدارية لتتمكن من مباشرة مهام الحكومة في تحقيق السعادة للعدد المتزايد من السكان وفي هذه الحالة يؤكد بنتام وجوب زيادة رقابة الشعب على الموظفين العموميين خوفاً من انصياع هؤلاء لمصالحهم الشخصية دون المصلحة العامة ومن مهام هذه الرقابة ، فصل أي موظف عمومي يقدم الناخبون بحقه تظلماً للبرلمان

من هنا يعتقد أن بنتام من خلال إيمانه بأن الشعب هو صاحب الحق بالسيادة ، كان يحبذ نمط الحكومة الجمهورية القائمة على سيادة البرلمان القانونية الكاملة وإذا كان يتكلم عن الشعب فإنه يقصد بشكل عام الأغلبية التي إن كانت مستنيرة فإنها لا بد ستكون عادلة وخيرة

يتبين لنا إذاً أن فكر بنتام يمر بمرحلتين يفصل بينهما عام 1808 أي بعد تعرفه على جيمس ميل . ففي المرحلة الأولى اهتم خلال كتاباته بتثبيت مبدأ المنفعة كمعيار للقيمة ، وذلك لإرشاد الفقه نحو إصلاح النظام القانوني وفي هذه المرحلة آمن

---

(1) راجع مدخل في العلوم السياسية ، بطرس عبي ومحمود عيسى ، ص 110 ـ 111

بالمشروع الخير الذي يعمل لخير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من أفراد الشعب ، أي بمعنى آخر أمن سلطة الحكم الخير في الحكم ولذلك فإنه لم يبحث ولم يعتقد بضرورة تغيير السلطة الحاكمة أو إصلاحها للوصول القانوني و لقضائي الذي يهدف إليه أما في المرحلة الثانية ، فإنه توصل لإدراك سبب إخفاق أفكاره وعدم تطابقها مع الواقع العملي لإنكلترا ولذلك فقد آمن هنا بأنه لا يمكن الوصول للإصلاح القانوني إلا عن طريق إصلاح النظام السياسي وخاصة لبرلمان وقد وصل إلى نتيجة مختلفة عن المرحلة الأولى، وهي إيمانه بسيادة الشعب عن طريق أغلبيته التي لا تخطىء ، وبضرورة إشراف هذه الأغلبية على السلطة التشريعية وعلى موظفيه . وبأن الفرد يخضع للمجتمع ولقوانينه لأن منفعته ولذته تدرمانه بذلك

كان لأفكار بنتام الإصلاحية أثر كبير على المجتمع الأنكليزي وحكومته فمثل هذه الأفكار اتجهت بحكومة الإنكليزية بعد وفاته لزيادة تدخلها من جهة في النشاطات الفردية عن طريق إصدار القوانين المنظمة لشروط العمل عن حماية الأحداث والتقليل من ساعات العمل ، ومن جهة ثانية في النشاطات الاقتصادية بهدف التقليل من الآلام الاجتماعية وزيادة سعادة لأغلبية الشعب كذلك اتصرف الحكومة لتعميم حق الانتخاب فأصدرت قانون الإصلاح البرلماني سنة 1832 الذي أسهم في زيادة عدد الناخبين زيادة كبيرة ، كما ألغى الكثير من القيود العمالية التي كانت مفروضة من قبل على الناخبين

وهكذا يمكن القول أن هذه الإصلاحات التي بادرت إليها الحكومة الإنكليزية لإصلاح مفاسد المجتمع الإنكليزي ، والناجمة عن الثورة الصناعية لما حققته من مآسي وآلام في حياة العمال ، لم تكن إلا ثمرة الجهود ، بمتوصيه و لدعوة الصريحة من قبل بنتام للإصلاح

الفصل الرابع

جون ستيوارت ميل 1806 - 1873

البند الأول ظروف حياته ومؤلفاته

أن التشريعات الناجحة التي حققتها الراديكالية الفلسفية الإنكليزية ، كانت قد بلغت ذروتها في عام 1846 وذلك بالغاء قوانين القمح [1] وإقرار حرية التجارة كسياسة قومية بريطانية وكان ذلك النجاح بداية لتدهور وانتكاس الراديكالية الفلسفية، لأن النتائج الإجتماعية لحركة التصنيع الغير منظم ، كانت قد بدأت في إثارة الشكوك الخطيرة في أذهان الجميع حتى حزب الأحرار ، كما أنتجت ردود فعل عند الطبقات الإجتماعية التي كانت مصالحها الراسخة أو طرق معيشتها التقليدية موضع تهديد . ففي سنة 1841 أثار تقرير لجنة ملكية سبق تشكيلها لبحث حالة صناعة تعدين الفحم ، الذعر في إنكلترا عندما كشفت عن الوحشية الموجودة في المناجم كتشغيل النساء والأطفال، والعمل تحت ظروف وحشية لساعات طويلة ، وانعدام وسائل الأمان وانتشار أحوال صحية وخلقية تشمئز منها النفوس . وانعكست مناقشة هذا التقرير وما تكشف من حقائق في صناعات أخرى على الإنتاج الأدبي الإنكليزي عبر روايات عن الصناعة

---

(1) استخدم هذا الإصطلاح في بريطانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، بالنسبة للقوانين التي كانت الحكومات البريطانية تصدرها في ذلك الوقت لمنع انخفاض سعر القمح المنتج محلياً ، وذلك عن طريق فرض الرسوم الجمركية المرتفعة على القمح المستورد من الخارج للحد من المنافسة الأجنبية وقد ألغيت هذه القوانين في عام 1846

نشرت خلال الأربعينات من القرن التاسع عشر وطول بقية القرن برز تيار موجه بإطراد باتجاه النقد ضد النظام الصناعي ، وهو نقد بعضه قائم على أسس أخلاقية ، والبعض الآخر على أسس فنية وحتى في وقت مبكر على ذلك كان البرلمان قد بدأ بإصدار تشريعات للمصانع تنظم ساعات العمل وظروفه وإن كان هذا التشريع قد قيد حرية التعاقد ، فلم يكن مناقضاً لإتجاه التشريع الليبرالي المبكر فحسب ، بل ومناقضاً أيضاً لما ينبغي أن تكون عليه السياسة الليبرالية[1] وكلما توالت سنوات القرن التاسع عشر ، كان حجم التشريع يزداد بإطراد ، إلى أن قام البرلمان في الواقع بنهاية الربع الثالث من القرن ، بنبذ المذهب الفردي وتقبل المذهب الجماعي إزاء ذلك كانت الليبرالية تتخذ موقف الدفاع عن هذا الإتجاه الجديد ، وتسير في خط مضاد للأفكار الليبرالية المسلم بها ، خاصة عندما صدر التشريع الشاذ والغريب لصالح الرفاهية الإجتماعية ، وبالتالي لصالح مبدأ القدر الأكبر من السعادة[2]

إن هذه الردة ضد الليبرالية الإقتصادية لم تكن أبداً ناتجة عن فلسفة إجتماعية مضادة بل يمكن القول أن هذه الردة التي أخذت طابع المذهب الجماعي يمكن وصفها بأنها دفاع عفوي ضد ما تسمت به من التهور ، سياسة شجعت التصنيع دون اتخاذ الضمانات التي تحول دون ما يترتب عليه من تحطيم لقد كان الدافع لهذه الردة هو الاعتقاد بأن النظام الصناعي والنظام التجاري غير المنظمين يحملان بين طياتهما تهديداً للأمن والاستقرار الإجتماعي وفي الحقيقة يمكن القول أنه كانت قد فرضت في جميع البلاد قيود على الحرية الاقتصادية وعلى أيدي أحزاب سياسية كانت تعتنق فلسفة إجتماعية مختلفة إختلافاً واسعاً ويمكن أن يعود رد الفعل هذا إلى النزعة الإنسانية التي أثارتها الأوضاع غير الإنسانية المفروضة على العمال الصناعيين ولذلك لم يكن سهلاً على الليبرالية بإعتبارها حركة سياسية أن تخرج على الإتجاه الإنساني[3]

هذه التحولات والتفاعلات الاقتصادية والإجتماعية لم تكن بدون تأثير على المجتمع البريطاني ، بل كانت من العمق بشكل أدى إلى تطوير سريع في النظام

---

(1) جورج سباين . تطور الفكر السياسي . مرجع سابق الكتاب الرابع الفصل الثاني والثلاثون .
(2) جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ص 928
(3) نفس المصدر ص 929

السياسي وفي مدى تدخله في حياة مجتمعه البريطانية وإن كانت التجارب الطويلة جعلت من المواطن الإنكليزي يفر من التغيرات السريعة والعنيفة ، إلا أن الظروف المستجدة جعلت من التطوير السياسي والإجتماعي حركة مستمرة في نموها ، حتى عرفت بريطانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجتمعاً مختلفاً تماماً ومتطوراً من حيث البنية الاقتصادية والإجتماعية والسياسية عن النصف الأول من القرن ، ومن حيث نموه وتطوره عن كل المجتمعات الأخرى في العالم

ضمن هذه الظروف نشأ وعاش جون ستيوارت ميل الذي تتلمذ على أيدي أبيه جيمس ميل الذي كان له تأثيراً كبيراً على أفكار جيرمي بنتام منذ الثالثة من عمره علمه أبوه اليونانية وما أن بلغ الثامنة من عمره حتى كان يقرأ لأشهر الفلاسفة والكتاب الأغريق ثم أخذ يتعلم اللاتينية والحساب إلى جانب لغته ثم درس التاريخ العام في كتب مفصلة . ولم يبلغ العشرة من عمره إلا وكان يحيط علماً بتاريخ الأمم وبالأدب الأغريقي واللاتيني وفي الرابعة عشر بدأ مطالعاته في العلوم والفلسفة وشرع يدرس المنطق بنفسه وأتم بكل ما يمكن معرفته من الاقتصاد في عصره وفي الثامنة عشر قرأ كتب أرسطو في المنطق ولخصها كما أنه درس القانون ، وقرأ كتب لبنتام ولوك وهيلفيتيوس وهوم وغيرهم وانضم إلى فريق الشباب الذين كانو يعملون على نشر أفكار بنتام وجيمس ميل عبر مجلة وستمنستر

التحق جون ستيوارت ميل بخدمة شركة الهند الشرقية وهو في الثامنة عشر من عمره وظل في خدمتها حتى عام 1858 في عام 1865، انتخب عضواً في البرلمان حيث اقترح تطبيق حق المرأة في التصويت ، ولكن انتخابه للبرلمان لم يتجدد بسبب ما حدث خصومه عليه خاصة في ما يتعلق بأفكاره حول الدين

لقد عاش جون ستيوارت ميل حتى عام 1873 حيث توفي في مدينة أفينيون الفرنسية وهو في السابعة والستين من العمر ، بعد أن أصبح راديكالياً إنكليزياً بارزاً في عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر في إنكلترا وبقية العالم ، خاصة بعد أن أمسى شخصية مشهورة ونصيراً لحقوق المرأة والطبقات العاملة والإصلاح الانتخابي

لقد كتب ميل في كثير من المجلات وخاصة في مجلة وستمنستر التي أنشأها جيرمي بنتام ، كما أنه جمع مقالاته الكبرى في عدة مجلدات بعنوان مقالات ومناقشات كذلك نشر عدة كتب كان أهمها كتاب المنطق القياسي والاستقرائي الذي

نشره عام 1843 وكان له صدى كبير في أوروبا. وكتاب مبادىء الاقتصاد السياسي الذي نشره في عام 1848 وفيه جعل من الاقتصاد السياسي جزءاً من علم الإجتماع، حيث يعرف ما في الاشتراكية من أوجه حق. ومقال في الحرية سنة 1859 وفيه دافع عن الحرية الشخصية متبعاً لميل العام في إنكلترا ومتأثراً بفرنسا، التي كان قد قضى فيها ما بين سنة 1820-1821 فأحبها وأحب أدبها. ولما شبت فيها ثورة 1830 ذهب إلى باريس حيث أعجب بما رآه من روح النهضة الإجتماعية عند رجالها الإصلاحيين، وكتاب في المنفعة سنة 1861. يدافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل، ويعرض لتصحيح مذهب بنتام وإكماله، وسيرة حياتي سنة 1873، وأخيراً محاولات في الدين الذي نشر بعد وفاته سنة 1874.

لقد كانت الفلسفة السياسية الإنكليزية تتجه في أوائل القرن التاسع عشر نحو التأكيد النهائي لسيطرة مذهب المنفعة الفردي الذي مثله خير تمثيل جيرمي بنتام. ولكن الأحوال الاقتصادية والإجتماعية المتغيرة التي فرضت الآماً هائلة على الطبقة العمالية الصناعية، غيرت من مفهوم الحقيقة السياسية والإجتماعية والإقتصادية. ثم بدأ الفكر السياسي يتجه نحو المذهب الجماعي مبتعداً عن المذهب الفردي وما مثله من مآسي في مجتمع صناعي غير منظم. ولذا أخذ الفكر يدعو ويثير ضرورة تدخل الحكم في تنظيم أمور الجماعة سواء في المجال الإجتماعي والتربوي، أو في المجال الاقتصادي. وفي حين ربى جيمس ميل ابنه جون ستيوارت ميل ليكون مدافعاً عن المذهب الليبرالي وفرديته ونفعيته إلا أن الابن سريعاً ما ارتد عن خطى أبيه بعد وفاته، وابتدأ يتجه في تفكيره نحو الواقع الإنكليزي وما يفرضه عليه من أساليب ومناهج فكرية ومن معطيات ونتائج جديدة. ولذلك فإن الحياة الفكرية لميل تنقسم لمرحلتين. في الأولى كان فردياً، وفي الثانية كان يتجه لأن يكون اشتراكياً يدعو لتدخل الدولة في حياة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. وأهم ما قدمه ميل كان تلك الدراسة النفيسة عن الحرية الشخصية في كتابه مقال في الحرية الذي نشره عام 1859.

البند الثاني: ميل والحرية

في مؤلفه مقال في الحرية ناقش جون ستيوارت ميل موضوع الحرية الإجتماعية والسياسية، كما ناقش طبيعة السلطة التي تفرض القانون والحدود على الفرد. واعتبر أن هذا الموضوع جدير بمناقشة عميقة وذلك لأهميته ولتأثيره في الحاضر والمستقبل

ولاحظ ستوارت ميل أن تاريخ البشرية يبين أن محبي الحرية كانوا يقاومون دائماً الاتجاه نحو السيطرة للحكام الأقوياء من هنا عتبر أن الحرية هي صفة فطرية طيبة في ذاتها إلى جانب كونها مؤدية للسعادة وبأن الإنسان الفرد وحده هو الذي يجب أن يكون الحكم النهائي لكل ما يقوم به من تصرفات وأعمال ، إلى جانب اعتقاده بإختلاف طبيعة اللذة وإنكاره بمبدأ بقدر الأكبر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد الذي كان قد قرره بنتام ، واعتبر أن اللذة هي مسألة نسبية تختلف بإختلاف الأفراد ومن ثم عتبر حرية البحث والفكر والمناقشة وحرية الحكم الأخلاقي للإنسان الناضج الذي يسيطر على نفسه ، خيره في ذاتها إلى جانب منفعتها لصاحبها وللمجتمع الذي يسمح بها وحول ذلك قال « لا يحق للبشرية أجمع إسكات معترض واحد » . فالحرية الفكرية والحرية السياسية وتمتع الفرد بالحكم الشخصي على الأمور التي تجعل من المجتمع مجتمعاً ليبرالياً تتشكل مؤسساته بطريقة تحقق هذه الحريات ويعتبر ميل الفردية والحكم الشخصي على الأمور عنصرين أساسين للرفاهية وعلامات عن حضارة عالية كما جاهر بأن الحرية السياسية والفكرية هي بالإستماع والمشاركة في المناقشات في المسائل العامة ، والمشاركة بنصيب في إصدار القرارات السياسية ، وتبني معتقدات أخلاقية ، إلى جانب الحصول على قدر من التعليم ، تعطي مجالاً لنوع سام من الشخصية الأخلاقية الناضجة[1]

وأنكر ميل بأن الدستور الإنكليزي المعدل في أواخر القرن الثامن عشر يضمن الحريات الفردية بشكل كاف ، وأن السلطة ما دامت في يد الشعب فلا خوف على الحريات ذلك أن الدستور لا ينص على احتياطات ضرورية ولازمة لصيانة الحريات فالفارق كبير بين الحاكمين والمحكومين ، وحتى أن الحاكمين لا يمثلون الشعب بكامله بل أغلبيته فقط ، وبالتالي فالحكومة لا تمثل الشعب تماماً فإذا حصلت الحكومة على سلطة مطلقة فمن المحتمل أن تتعدى على الحريات التي ناضل الشعب في سبيلها فترة طويلة من الزمن

البند الثالث : الحرية والرأي العام

إن الميزة الأساسية التي تتصف بها نظرية ميل في الحرية وفي الحكم التمثيلي ، هي أن المسائل السياسية لم تكن الهدف الأساسي لحجته ذلك لأن

(1) جورج سباين نفس المصدر ص 936 - 937

حجته لم تكن موجهة للدولة ولكن للمجتمع وهكذا كان مقال ميل عن الحرية دعوة لا من أجل التحرر من النظام السياسي أو من أجل تغيير في التنظيم السياسي ، ولكنه دعوة من أجل رأي عام متسامح بصورة صادقة ، يقدر الإختلافات في وجهات النظر ، ويرحب بالأفكار الجديدة بإعتبارها مصادر لتكشف وهكذا لم يكن التهديد للحرية الذي خشيه ميل هو الحكم ، ولكنه أغلبية لا تحصى ما يخالف التقاليد ، وتنظر بعين الريبة إلى الأقليات التي تخالفها ، وعلى استعداد لإستخدام ثقل عددها لكبت هذه الأقليات وتحريمها[1]

من هذه الزاوية كان ميل يعتبر الحكومة أنها لا تمثل في الواقع أغلبية الشعب بل تمثل الرأي العام للأغلبية ، وإن قوة لرأي العام هذا يهدد حقوق الأقلية في المجتمع فالمجتمع عملياً يزاول استبداداً إجتماعياً وفكرياً ضد كل ما تمثله الأقلية في المجتمع وهكذا فإن ما كان يخشاه ميل على الحرية ليس تهديد الحكام ، بل ما يمارسه رأي العام للأغلبية من توجيه واستعداد للمجتمع فمن تعد وسائل تهديد الحكام كافية لحماية حرية الأفراد ، بل كان لا بد من إيجاد وسائل تحمي به ضد استبداد وظلم الرأي العام الذي توجه المجتمع لفرض معتقداته وسلوكه على إعتبارها قواعد أخلاقية عامة للمجتمع ملزمة لجميع أفراده حتى لذين لا يؤمنون بها وكان ميل يرى بذلك أن لرأي العام يقيد لمجتمع ويحد من تطوره ويمنع الأفراد من تكوين شخصياتهم المستقلة ممن لا يقلدون طرق الأغلبية ، ومع يؤدي بالنتيجة لإرغام الجميع على أن يتلونو بلون مجتمعهم ذلك أن الأغلبية تستعمل ثقل عددها لكبت الأقليات التي تخالفها العقيدة والسلوك .

ولحل مشكلة الحرية كان الليبراليون الأوائل مثل جيمس ميل يعتبرون بأن إصلاح التمثيل النيابي والتوسع في حق الإقتراع ، مع وجود درجة معتدلة من التعليم العام ، سوف يحلان كل مشكلات الحرية السياسية الخطيرة إلا أنه بحلول عام 1859 وبعد تطبيق الإصلاحات الجوهرية على النظام السياسي والدستوري في إنكلترا ، تبين أن تحقيق الحرية كان أعمد بكثير من مشكلة في جهاز التنظيم السياسي ولذلك اقترح ميل بأن يكون وراء كل حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالي وهذا يعني أن الأنظمة السياسية لا تمثل سوى جزء من إطار إجتماعي أوسع نطاقاً

---

(1) جمع جورج سباين نفس المصدر ص 937

يحدد إلى حد كبير المنوال الذي تعمل على هداه .

خلال بحثه في الحرية توصل جون ستيوارت ميل إلى نظرة تشاؤمية هي باعتبار أن مستقبل الحرية في بلاده مظلم جداً ، فالأغلبية من جهة ، ترى بأن قوة الحكومة هي قوة لها أو رأي الحكومة هو رأيها ، كما أن الأقلية من جهة أخرى ترى بأن الحكومة خصماً لها بما تفرضه من قواعد وسلوك عليها لا ترضاه . ولذلك فإنها تبحث عن الطرق الكفيلة بحفظ حقوقها وحريتها سواء من الحكومة السياسية أو من الرأي العام للأغلبية المسيطرة في المجتمع .

وبما أن مل كان يؤمن بأن الشخصية المستقلة للفرد هي الشيء الموعود به في المجتمع ، فقد انصرف للبحث عن الوسائل التي تحد من سيطرة الحكومات لحماية الحريات الفردية وتقوية شخصية الأفراد ذلك لأن الحرية كانت تعتبر عنده كأساس في تكوين شخصية الفرد المستقلة من خلال تطور التجربة والممارسة الذاتية للفرد

ولكي يحمي الفرد من سطوة الحكومة والمجتمع ، قرر مل أنه لا يحق التدخل في حياة الفرد إلا لحماية النفس والدفاع عنها . وأن السلطة القانونية لا هدف لها حين تحد من حرية الفرد إلا حماية الآخرين منه وخارج حماية الآخرين من أذى الفرد لا يحور التدخل في شؤون الأفراد في المجتمع ، ذلك أن الفرد هو خير حكم على الأعمال والتصرفات التي تؤذي سعادته . والمجتمع لا يستطيع الحكم على هذه الأعمال والتصرفات بما تؤذي للفرد من خير ، إنما قادر فقط أن يحكم على مبلغ الأضرار الذي تلحقه بالآخرين وهنا يستطيع المجتمع أن يتدخل في أعمال الفرد ، أي إذ أضرت أعماله بالآخرين وفيما عدا ذلك ، فالفرد حر في ممارسة حقوقه بأية طريقة يراها « للفرد السيادة المطلقة على نفسه وجسمه وعلى عقله » ويقرر مل أن هناك حريات ضرورية للفرد لا يجوز تحديدها ، يقسمها إلى ثلاثة أقسام :

1 ـ حرية الضمير وهي حرية العقيدة والتفكير وإبداء الشعور والرأي في الموضوع المختلفة

2 ـ حرية الذوق وحرية العمل وتشمل حرية تكييف حياة الفرد بتلائم نموه وتركيب شخصيته

3 ـ حرية التجمع بين الأفراد هذه الحريات الناتجة من حريات الفرد الخاصة

لتكوين الجمعيات والأحزاب ولا يكون غرضها الأضرار بالآخرين

البند الرابع نظام الحكم

لقد أكد ميل بأن الغرض من الدولة هو إنماء الملكات الثقافية في الفرد وإتاحة الفرصة الكاملة له لإيجاد الشخصية المستقلة التي بها تتحقق السعادة للفرد وتنمو للمجتمع ولمجتمع عند ميل ليس مجتمعاً صناعياً مدنياً غير متغير، بل هو مجتمع حي ومتغير بصوره دائمة وعلى ذلك فكل المؤثرات الفكرية والثقافية في لمجتمع هي مشرفة الحقيقية عليه وعلى سياسته وعلى تطوره ولذلك فإن وسائل الإعلام تلعب دوراً مهماً في المجتمع بما تحدثه من تغييرات في النظام السياسي ومؤسساته وهيئة الحكومة

ويرى ميل بأن مراكز السلطة العليا في الدولة تحدد من قبل الحكام المغيبين المشرفين على وسائل الإعلام وبالتالي على الرأي العام، وليس توزيع الثروة في المجتمع المسؤول عن تحديد تلك المراكز ولطريقة الوحيدة لإنماء شخصية الفرد المستقلة، بغرض الأساسي من الدولة، هو وضع الطبقة المثقفة في مكان يجعلها المشرف الأساسي والحقيقي في المجتمع والحاكمين مسؤولون عن إنماء شخصيات الأفراد المحكومين وذلك بإنماء الملكات الفكرية للأفراد وتحسينها وبالتالي يجب توظيف الكفايات المبدعة في الحكومة وعلى دستور الدولة أن يضمن ذلك

لقد اقترح ميل للوصول إلى هذا الغرض عدة إصلاحات للنظام الانتخابي وللحكومة وللبرلمان وهي كتالية

لبند الأول : نظام الإنتخاب

بالرغم من إيمان ميل بالحرية والديمقراطية، فإنه قرر بأن اختيار الحاكمين يجب أن لا يترك للجماهير الجاهلة، بل يجب إيجاد الوسائل التي تحقق للأقلية المتعلمة القدرة على اختيار الحكام فلا يصح للأكثرية العددية الجاهلة أن تختار الحكام، كما لا يصح أن تتساوي أصوات الناخبين، ولذا قال ميل بنظام التمثيل النسبي، ومع حرمان الجماهير الجاهلة من حق التصويت ويبرر ميل ذلك بأن الجاهل غير قادر على التمييز باختيار الحكام، ولذا يقرر بأن أفراد الهيئة الناخبة

يجب أن يكونوا على قدر معين من التعليم يؤهلهم لأن يكون اختيارهم فعالاً ومنتجاً ويشرط على من يشترك في الانتخابات أن يكون قادراً على الكتابة والقراءة وسماً بمبادىء الرياضيات وبإعتباره داعياً ومدافعاً عن الحرية لكل أفراد المجتمع وليربط التناقض بين إيمانه بالحرية وموقفه من إصلاح الحكم عن طريق الإقتراع العام ، وصل ميل إلى ضرورة تعميم التعليم وجعله الزامياً ومجانياً ، وبالتالي يتعدم الجهل في المجتمع ويتمكن الأفراد جميعاً من ممارسة حق التصويت ويدعو ميل بأن لا تقوم الحكومة بواجب التعليم ونشر الثقافة ، بل كل ما عليها هو الإشراف على ذلك وميل حين يدعو لتعميم التعليم وإلزاميته لم يكن ينظر فقط لحصن الأفراد يتمكنون من ممارسة حق الإنتخاب ، بل كان يعتبر التعليم ونشر الثقافة غرض أساسي من الحكم لتكوين الشخصية المستقلة للأفراد ، وهو مع تصوره لإمكانية تعلم جميع أفراد الشعب إلا إنه كان يرى ضرورة الإبقاء على النظام النسبي في الانتخاب وذلك بإعطاء المتعلمين وزناً أكبر وكان يأس من أقتراحاته هذه بأن يكون البرلمان مركزاً لتمثيل جميع فئات في المجتمع تمثيلاً عادلاً وخاصة للمتعلمين الذي يتحملون العبء الأكبر في إنماء المجتمع

لثبذة الثانية وظائف البرلمان

عند بحث ميل في نظام الحكم الأمثل للدولة الحديثة وفي وظائف البرلمان ذهب لإنكار حكم الفرد المتعارض مع السيادة الشعبية ومع ضرورة إنماء الشخصية لمواطن الفرد فحكم الفرد يلغي إمكانية أفراد المجتمع ببذل مجهوداتهم الخاصة في إنماء الحكم وممارسته وبالتالي تتهدد شخصية المواطن الغرض الأساسي من قيام المجتمع ، وزيادة على ذلك فإن الوظائف المستحدة في الدولة الحديثة لا تمكن الفرد الحاكم من القيام بأعبائها جميعاً

وهكذا كان ميل يرمي لإقامة نظام حكم من جهة يعطي الإدارة للخبراء ولأصحاب المعرفة وزيادة النشاط الحكومي ، ومن جهة أخرى إشراك المواطن في الإشراف على الحكومة حتى لا يطغى الخبراء على حقوق الشعب ، وكان يرى بأن أهم وظيفة للبرلمان هي مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها ، لا القيام بممارسة الحكم لأن البرلمان لا يمتلك الإمكانيات اللازمة فالبرلمان يعين الحكومة ويقوم بإعلام الشعب عن أعمالها وأخطائها ، ويوقف الأعمال الحكومية المضرة بحق

الشعب ، ويعزل الحكومة التي تسيء استعمال السلطة والتي لا تحقق الغرض من وجودها على رأس المجتمع وبهذه الوسائل يستطيع البرلمان أن يضمن حقوق الشعب من طغيان الحكومات

والبرلمان يجب عليه أن يكون فوق ذلك ، مركزاً لتوجه تظلمات المواطنين وأن يكون مركزاً للآراء المختلفة في المجتمع ، حتى يكون للأقليات الصوت المسموع لآرائها وحقها في المناقشة الحرة بشؤون المجتمع عامة وبهذا يكون البرلمان قد حقق معرفته بآراء الرأي العام المتجدد والملزم بالتالي للحكومة

أما وظيفة التشريع بصياغة القوانين وتعديلها فقد أناطها ميل بلجنة خاصة للتشريع ومؤلفة من خبراء في القانون ويكون للبرلمان حق إقرار هذه القوانين فقط

النبذة الثالثة الحكومة .

بالنسبة لميل كما قلنا لم يكن للبرلمان سوى سلطة المراقبة والإشراف على الحكومة ولا يستطيع ممارسة الحكم بنفسه سواء من حيث التشريع أو التنفيذ ذلك أن هاتين المهمتين تحتاجان الخبرة والمعرفة الغير متوفرة في البولمان إلا بنسبة ضئيلة ولذلك فتدخل البرلمان في التشريع والإدارة يؤدي إلى تسلط الجهل على المعرفة والخبرة . فالإدارة يجب أن تترك للموظفين الدائمين المحترفين حسب كفاءاتهم وممارسة والبرلمان يشرف عليهم عبر تعيين الوزراء المناسبين المسؤولين عن سير الإدارة في الدولة

وهنا يتجسد الخلاف بين بنتام وميل فالأول نادى بسلطة البرلمان المباشرة على الحكم والإدارة ، والثاني جعل من البرلمان سلطة مشرفة وغير مباشرة على الإدارة وكان موقف ميل هذا راجعاً إلى أنه عاصر تطبيق آراء بنتام وشاهد قصور البرلمان وممثلي الشعب عن القيام بأعباء الحكم والرقابة المباشرة على الإرادة. ذلك إن الأعباء الحكومية اليومية والمشاكل المتعددة تجعل من النائب قاصراً عن فهم كل تلك الأعباء والمشاكل ولذلك يجب ترك هذه الأمور إلى طبقة ارستقراطية تتميز بالعلم والمعرفة ، مع استمرار رقابة البرلمان عليها وبذلك يكون ميل قد رفض أفكار جيرمي بنتام عن الرقابة الشعبية المباشرة وأحل محلها نظاماً ارستقراطياً من نوع جديد استجابة لمتطلبات الحياة الجديدة ، وتحقيقاً لهدف الدولة في العصر الحديث ومن ثم فقد رفض فكرة تجديد البرلمان سنوياً لأنه اعتقد بأنه طالما وظيفة

البرلمان هي وظيفة انتقادية وليست تنفيذية وعالما أن البرلمان يمثل الشعب وليس مندوباً فلا حاجة لتجديده سوياً كما اقترح حيرمي بنتام

يتضح من كل ذلك أن ميل كان يعتقد بضرورة الدولة وأهميتها بالنسبة للفرد ولكنه كان ضد طغيان الدولة على حرية الأفراد ومن هنا كان المطلوب عند ميل هو التنسيق ما بين فكرة الدولة ساحة السيادة المطلقة والمحافظة على حريات الأفراد المكونين لها لتحقيق ذلك جعل للدولة غرضاً حميداً هو العمل على إنماء شخصية الفرد وبذلك يكون قد استطاع أن يوفق بين الدولة والفرد بما أوجده من نظام للحكم يمكن للدولة المضي في تحقيق أغراضها وفي نفس الوقت يتيح الفرصة لمختلف الأفراد بالتمتع بحرياتهم

الباب الخامس

فلسفة الدولة البطنية

خلال القرن التاسع عشر الذي عرف انتشار وإبداع الفكر السياسي في أكثر المجتمعات ، كان لا بد لهذا الفكر من أن يعبر عن مرحلة التطور الذي عرفته الجماعات السياسية الأوروبية من جهة وعن القضايا المستجدة في كل منها من جهة ثانية وإن اتجه الفكر السياسي في المجتمعات التي توحدت قومياً في فترات سابقة مثل فرنسا وانكلترا للتعبير عن مشاكلها وقضاياها في مجتمعها الوطني ، كان لا بد للفكر السياسي في المجتمعات المفككة والمجزأة التي لم تعرف الوحدة القومية مثل المانيا من أن يعبر عن مشاكلها وقضاياها القائمة .

لقد كان واقع الدويلات الالمانية المجزأة والمفككة قضية شغلت المفكرين الالمان الذين شعرو بضرورة وحدة الشعب الجرماني ذو العنصر الآري فانتصار الثورة الفرنسيه وانتشار أفكارها ثم الحروب التي خاضتها والتي أدت إلى وضع الدويلات الالمانية تحت الاحتلال الفرنسي ، كل هذا ساهم بإيقاظ المشاعر القومية الالمانية وأدى إلى اغناء الفكر السياسي بمصنفات قومية ونظريات سياسية كان لها الأثر الكبير في كل القارة الاوروبية

لقد كانت فكرة الوحدة القومية لالمانيا في دولة وطنية موحدة هدفاً جعل من الدولة موضوعاً مقدساً . وكان خير من عبر عن هذا الواقع الالماني هو الفيلسوف هيغل الذي قدس الدولة ليبرر دعوته لتحقيق الوحدة القومية لالمانيا

إن فلسفة هيغل وفلسفة الدولة الوطنية المقدسة التي سادت المجتمعات المفككة والمجزأة في أوروبا ، كانت تمثل النقيض التام للفلسفة الفردية التي تطورت في القرن الثامن عشر وكان للصراع الذي دار بين الفلسفتين من جهة وللتطورات الإقتصادية والإجتماعية التي حدثت في إنكلترا وفرنسا من جهة أخرى ، إن برزت أفكار ونظريات تنادي بضرورة القضاء على الدولة وحتمية هذا القضاء . ومع هذا الصراع الحديد تطورت الأفكار والنظريات وتبدلت فلم تعد الفلسفة الفردية كما كانت بل داخلها تغيير كبير ، فنمت فلسفة الدولة الوطنية بحيث أصبحت قاعدة لمنطق الحركات الفاشية والنازية التي سادت النصف الأول من القرن العشرين .

لهذا سنحاول أن نتعرض في الفصل الأول من هذا الباب لفلسفة هيغل وفي الفصل الثاني للحركات الفاشية والنازية .

الفصل الاول

جون فريدريك هيغل 1770 - 1831

ولد هيغل في المانيا عام 1770 وفي مدينة شتوتغارت بالذات . ومع أننا لا نعرف الكثير عن طفولته يمكننا القول أن حياته الحاصة سارت في طريق هادىء . فقد تلقى دراسته في جامعة توبنجن في بادىء الأمر ، ومن ثم عاد إلى برن وفرنكفورت ليعمل بالتدريس ومدة ستة أعوام حاول خلالها أن يعمق دراسته في تاريخ الفكر اليوناني . في عام 1801 ذهب إلى يينا حيث نشر أولى مؤلفاته تحت اسم « الفرق بين فلسفتي فيخته وشيلينغ » وفي هذا المؤلف حاول أن يدافع عن آراء صديقه شيلينغ ويدحض فلسفة فيخته

في عام 1805عين هيغل استاذاً في جامعة يينا ولكنه لم يلبث أن فقد هذا المنصب ليتصرف لإكمال كتابه المهم « علم الروح » والذي وضع فيه معالم فلسفته الخاصة . وفي سنة 1816 عين هيغل استاذاً في جامعة هيدلبرغ بقي فيها عامين انتقل بعدها للتدريس في برلين حيث بدأ لطلاب يفدون إليه أمواجاً وذلك للأثر القوي الذي كان يتركه في نفوسهم وفي سنة 1816نشر كتابه في المنطق ، ومن ثم موسوعة العلوم الفلسفية التي بسط فيها فلسفته بصفة عامة في عام 1817

خلال إقامته في برلين كان هيغل يحاضر في كل فرع من فروع الفلسفة . في تاريخ الفلسفة ، وفي فلسفة التاريخ ، وفي فلسفة الحقوق ، وفي فلسفتي الفن والدين ، وقد نشرت محاضراته بعد موته مأخوذة من مذكرات طلابه وجمعت في ثماني عشر مجلداً .

وبينما كان هيغل ثقيل اللسان ، عاصف العبارة في مؤلفاته ومرتبك الالقاء في محاضراته ، فإن ما في تفكيره من عمق وقوة قد حدب حوله الطلاب ووفر له مكانة مرموقة بين كبار الفلاسفة .

وبينما هو في ذروة شهرته فاجأه الموت اثر إصابته بالكوليرا ، فأسلم الروح سنة 1813

لقد أعتبر هيغل من أعظم الفلاسفة تأثيراً في جميع العصور ففلسفته شكلت نقطة تحول مهمة في تاريخ الفلسفة ينعي التعمق فيها وفهمها لفهم كل الفلسفات اللاحقة لها كالماركسية والوجودية والفلسفة التحليلية إلخ

فهيغل يعتبر المصدر المباشر والغير مباشر لجميع الإتجاهات الفلسفية التي انطلقت ابتداء من القرن التاسع عشر ، كما يعتبر أول فيلسوف قدم فلسفة متكاملة لتفسير الظاهرة السياسية ولها علاقة بالفكر السياسي اللاحق وبالاخص بالماركسية التي قيل بأنه لولا هيغل لما قدر لماركس أن يقدم فلسفته المتأثرة كلياً بالمنهج الهيغلي الديالكتيكي كما أنه يدافع عن الدولة الوطنية القومية استطاع أن يوضح معايب الفلسفة الفردية التي سادت فرنسا وإنكلترا في تلك الفترة ويمهد لظهور الافكار السياسية الداعية لتقديس الدولة الوطنية القومية والتضحية بالفرد وبمصالحه في سبيلها وهذا ما تمثل بالفاشية في إيطاليا وبالنازية في المانيا .

البند الأول : الديالكتيك عند هيغل

عرفت فلسفة هيغل بالفلسفة الكمالية ، وذلك لأنها تعتمد على نظرية التطور الحتمي في التاريخ حتى الوصول إلى الكمال وعملية التطور هذه يعبر عنها هيغل بالديالكتيكية أو الجدلية

فكلمة ديالكتيك مشتقة من اللغظة اليونانية Dialegestia التي تعني التقاء الناس للمحاورة والاقناع بالبرهان . ولهذا عرف الديالكتيك بالحوار والبرهان أو بفن الجدل .

وأول ما ظهرت معالم التفكير الديالكتيكي كان في الفلسفة اليونانية القديمة وبالاخص عند هيراقليطس ، صاحب الصورة المعروفة عن التطور الناجم عن التعارض بين الشيء ونقيضه أو الفكرة ونقيضها . ولكن بينما توقف هيراقليطس عند الحالة ونقيضها ، فقد أتى هيغل ليتجاوز هذا التناقض ويصل إلى وحدة جامعة أو علاقة له .

لقد نظر هيغل إلى أداة التفكير التي كانت سائدة حتى عهده ، فوجدها متمثلة بالمنطق الصوري الذي يفصل بين الشكل والمضمون في الفكرة ، وينكر وجود أية علاقة بينهما . إنه منطق يحصر إهتمامه بالشكل فقط ، بقطع النظر عن المحتوى وليد فقد اعتبر هيغل أن لمنطق لصوري هو منطق الهوية والنقض ، أي يحمل النقيض بنفي نقيضه دون أن تكون هناك أية رابطة بينهما ، فكل منهما منفصل عن الآخر . كذلك وجد أن هذا المنطق القائم على مبدأ الهوية والتعارض أي الحكم لمطلق للأشياء يؤدي إلى اعتبار كل حكم أو نظرية إما صحيحة صحة مطلقة ، وإما خطأ بطلاناً مطلقاً دون أي التقاء بينهما .

من هنا بدأ هيغل دراساته فوجد أن لا شيء صحيح صحة مطلقة أو باطل بطلاناً مطلقاً فكل رأي هو خاطيء بما يقرره إطلاقاً ومصيب بما يقرره نسبياً وصحيح بما يرفضه رفضاً نسبياً وباطل بما يرفضه إطلاقاً

لقد حاول هيغل أن يضع القاعدة لجمع الشكل والمضمون في وحدة فكرية عينية وصرورية في ذات الوقت واعتبر أن كل تناقض ما هو إلا علاقة بين المتناقضين ، ولكي يكتشف العقل هذه العلاقة ينبغي له أن يرتفع ليتجاوز النقيض

وهكذا وضع هيغل تعريف الديالكتيك بأنه حركة الفكر العليا التي بفضلها تتداخل المظاهر المتعارضة لترتفع فوق التناقض ، وشرح أولاً قليلاً حاول هيغل أن يمحص نظريته على الشكل التالي :

لا موضوع ولا وعيه تناقض أي فيه حدان متعارضان بالضرورة ، وكل موضوع لا تناقض فيه هو تجريد ذهني محض ، بحيث يبرز أحد الحدين ويخفي الآخر . كما أن روح المضمون تتحور بفعلها باستمرار سلباً فيجاباً . والسلب هو أيضاً إيجاب لما يتناقض لا يتحول إلى صفر أو إلى عدم ، بل إلى سلب يمضي فيه إلى مفهوم أعلى يكون قد اغتنى بسببه أي بنقيضه

هكذا يكشف هيغل الحد الثالث لتعارض أو الصيرورة الناجمة عن عمى كل رأي بنقيضه ويتجاوزه له ، وهذا ما يوضح العلاقة بين النقيضين هذه العلاقة هي التي يكمن فيها سر التطور الدائم واللامتناهي والمتمثل بالصيرورة التي تتحور وتشكل دائم الحدود بمتعارضه لتخلق شيئاً جديداً .

إذا المبدأ الديالكتيكي عند هيغل يعني أن كل تعبير نتيجة تعارض بين حالات متناقضة أو متعارضة يؤدي إلى تحديد صورة جديدة لحالة جديدة أعلى وأرقى من سابقاتها .

والحالة عند هيغل Thèse هي فكرة مستخلصة من عين عالم المدة ، وهي تتصارع مع نقيضها Antithèse لتتطور في خلاصة Synthèse وهذه الخلاصة هي الحالة الجديدة التي تحمل في ذاتها بذور الصراع لتحديد ، أي بذور القضاء على ذاتها

يعتبر هيغل أن هناك تطابق كامل بين الواقع المادي المحسوس والفكر . فالأشكال الذاتية للمعرفة هي مرآيه الأشكال الموضوعية للواقع كما أن الأفكار هي الأساس المطلق لكل الأشياء والمصدر لمحتواها . ولذلك فإن كل ما هو واقعي هو عقلي ، وكل ما هو عقلي هو واقعي ، ولا مجال لتعارض بين الوجود والواجب الوجود ، لأن الواقع هو شيء إلهي يعبر عن العقل

البند الثاني . فلسفة التاريخ

مستنداً إلى فلسفته في الديالكتيك اعتبر هيغل أن العالم في تطور دائم وتغير ديناميكي مستمر . وهذا التطور يشكل أمراً طبيعياً وضرورياً لعدم الوقوع في الجمود أو الفناء .

ففي مؤلفه للفلسفة التاريخ الذي اعتبر من أهم ما كتبه هيغل حاول أن يتبع قانون التطور الذي سارت على أساسه الإنسانية في حياتها الماضية ، ويبين أن كل شعب يتاح له أن يرتقي ذروة المجد ويقبض على صولجان الملك حيناً من الدهر ليكون أداة لا شعورية ينفذ إرادة الروح العامة ، ويطن هكذا حتى ينهض شعب آخر فيحمله بفكرة عن الحرية أوسع من فكرة سلفه ، ويهم اسمى لوظيفة الإنسان .

وهنا يقول هيغل أن من يتأمل في سير التاريخ وتطوره يجده خاضعاً لعقل عام ، وما تاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تتخذها تلك الروح لتوصول إلى أغراضها هم عباقرة لأمم وأبطالها ، وكل شعب يعدو إلى المجد والقوة ، إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة فإذا ما ظهرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر فتاريخ العالم هو تحقيق لإرادة العالم ، وما نوابغ التاريخ إلا أدوات إتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها ، حتى ولو توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية . لذلك

أعجب هيغل بنابليون إعجاباً عظيماً ورأى أنه يمثل عصره ويجسده ، فهو وسيلة لا واعية لتحقيق غاية أعظم منه . فصراعه ضد خصومه في الداخل وفي الخارج كان لهدف منه تحقيق لمجد الشخصي لنفسه . ولكنه في تحقيقه لهذا المجد كان يسهم وبدون وعي منه بتحقيق امبراطورية واسعة ذات أثر كبير في العالم ومع أن هذا الإنجاز كان لصالحه الشخصي ولصالح فرنسا ، فقد كان كذلك لصالح التاريخ كله ، لأن روح التاريخ هو الذي كان يسيطر ويخصع لأوعيه لتحقيق إرادة روح العالم .

إذاً بالنسبة لهيغل لا يمكن فهم التاريخ على أنه تاريخ رواة الأحداث الأولين ، ولا تاريخ الذي يحاول تصوير الوقائع واستخلاص الدروس العملية من الماضي بل يمكن فهمه على أنه التاريخ الفلسفي الذي يشرف على الأحداث وتطورها من وجهة نظر شاملة وعبر زمنية ، وتتجلى بوضوح في جدلية التاريخ .

والتاريخ بالنسبة لهيغل هو قصة تطور الوعي بالحرية وتزايدها ، فكلما تقدم التاريخ عبر الزمن ، كان الوعي بالحرية يزداد وبالتالي يزداد عدد من يتمتع بها . وعلى هذا الأساس قسم هيغل التاريخ إلى ثلاث مراحل .

1 ـ مرحلة الشرق القديم في الصين والهند وفارس ومصر ، حيث كانت السلطة قائمة على الطغيان وبالتالي فإن الحاكم الطاغية وحده كان حراً وبسبب ذلك يعود إلى أن الروح في الشرق القديم كانت منغمسة بالطبيعة ، ولذلك لم يعِ الشرقيون القدماء بأن الروح حرة ، فمات مفهوم الحرية مثلاً بالإستبداد والطغيان

2 ـ المرحلة الثانية تمثلت باليونان ومن ثم الرومان حيث بدأت الروح تدرك نفسها وتحقق حريتها ولكن دون أن تبلغ الكمال بوعيها ولذلك لم يتمتع بالحرية عند اليونان والرومان سوى طائفة قليلة هي طبقة الأحرار ، بينما كانت الكثرة الساحقة من طبقة العبيد الأرقاء .

3 ـ المرحلة الثالثة وهي المرحلة الجرمانية التي إبتدأت مع انتشار المسيحية بين الأمم حيث اعترف بإنسانية الإنسان وأقر الاخاء بين البشر وهنا كانت الروح قد بلغت درجة إدراكها الكامل فأصبح الجميع يتمتعون بحريتهم الدينية والسياسية

البند الثالث الدولة عند هيغل

إستناداً لفلسفته التاريخية أعتبر هيغل أن الدولة لا يمكن أن تكون ذات نشأة

مصطنعة كتناح لعقد إجتماعي أو غيره ، بل هي كائن طبيعي حي يسمو نحو الوعي بالحرية . وطالما أن الدولة كذلك فلا يمكن إعتبارها النمط الإجتماعي الأساسي الوحيد ، بل النتيجة السامية لتطور العلاقات الإجتماعية داخل الأسرة حتى تكوين المجتمع المدني ومن ثم نشوء الدولة وفقاً لتطور الروح المطلق

فالنمط الإجتماعي الأساسي والبدائي كان يتمثل بالأسرة . ففي الأسرة يتحد الأعضاء برباط من الحب ، ذلك لأن الأسرة تقتضي الزواج الذي يتحول فيه الإتحاد الجسدي إلى إتحاد روحي والزواج ليس أمراً عاطفياً فقط ، بل واجب مقدس يجب أن يصدر عن الشعور بالواجب ، أي أن يعقد لأجل المجتمع والدولة ، وحينئذ يعتبر الزواج عملاً خلقياً

وبالتطور الطبيعي للروح المطلق يكون المجتمع المدني بعد أن تتسع الأسرة وتصبح جماعة . وعلى الرغم مما يتمتع به أعضاء الجماعة من استقلال ، فإنهم يرتبطون مع بعضهم البعض بحاجات مشتركة ، وباعتراف مشترك بالقوانين المدنية التي تعمل على التوفيق بين المصالح المتذرعة ، والتي تضمن لكل فرد إقرار شخصيته الملائمة له

أما الدولة فهي أكبر وأسمى من الأسرة ومن المجتمع المدني فهي المثل الأعلى الذي يسعى إليه كل من الأسرة والمجتمع المدني باعتباره غاية لا وسيلة . فاتحاد الأسر بالمجتمع المدني من شأنه أن يكون الدولة التي بها تتحقق الحرية تحققاً كاملاً . فالدولة هي الغرض الذي يسعى إليه الإنسان . فهي لا تمحو شخصية الفرد ، بل من واجبها أن تبرز هذه الشخصية وتعبر عنها ولكن لا يجب أن تفهم الشخصية هنا بالفردية المنعزلة ، بل بالشخصية الحقة ككيان إجتماعي حي له حقوق وعليه واجبات بصفته عضواً في الجماعة .

وهكذا تكون الدولة بنظر هيجل هي الحقيقة العظمى ، أي هي روح العالم ومن هذه الظرة لا يمكن للدولة أن تنفصل عن التاريخ ، بل يجب أن يتلازم مفهوم الدولة مع مفهوم التاريخ . إذ لا تاريخ قبل الدولة ، ولا دولة بدون تاريخ إذن الدولة هي الواقع أو الحقيقة والتي يكمن في إرادتها المطلق الكامل . إنها التعبير عن اللامتناهي في التاريخ كما لها حياتها الذاتية التي لا يمكن إختصارها في مجموعة من المواطنين الذين وجدوا في فترة معينة من الزمن كما أنه لا يمكن لها من جهة

أخرى أن توجد بصورة منفصلة عن أعضائها ، فهي إذن توجد فيهم وبهم .

وهكذا يمكن اعتبار الدولة على أنها وحدة في التنوع تقوم من جهة على احترام الحرية الشخصية ، كما أن أعضاءها من جهة ثانية يحققون إنسجامهم مع النفس بمشاركتهم في حياة الدولة وأغراضها وبخضوعهم لأنظمتها[1].

هنا يبرز تساؤل حول التعارض أو التناقض في نظرية هيغل القائم بين احترام الدولة للحرية الشخصية للفرد من جهة ، وبين وجوب خضوع الفرد للأنظمة والدولة ودستورها من جهة ثانية .

حول ذلك يوضح هيغل أن الفرد لا يمكن أن يذوب في الكائن السياسي دون أن يترك فيه أي أثر . فالدولة في طور نضجها واكتمالها لا بد لها من أن تحترم حرية الأفراد ما دام ذلك يتلائم مع بلوغ الأهداف العامة للمجتمع السياسي . خاصة إذا كانت الدولة ذات حكم دستوري . فالحكم الدستوري الملكي برأيه يحقق نوعاً سامياً من الحرية الشخصية ، ويحترم استقلال الفرد وحق تقرير المصير بدرجة أعلى بكثير من أي شكل من أشكال الحكم الأخرى[2].

ومع أن هيغل دافع عن نمط الحكم الملكي الدستوري في الدولة البروسية باعتباره نمط لحكم المثالي ، فإنه لم يعتبر أن هذا النمط من الحكم يمكن أن يعتمد نجاحه لدى كل الشعوب[3]. فالدولة التي تشكل برأيه روح قومية للأمة ، والتي تعكس مستوى تطور ثقافة الشعب الخاصة ومؤسساته الدائمة ، ومستوى الحالة السياسية التي بلغها ، هي التي تصح أنظمتها الدستورية والسياسية .

بكلمة أخرى يمكن القول أنه طالما أن الدولة هي الروح الكامنة في الأمة وفي تاريخها ، فهي التي صنعت الدساتير في الماضي وهي التي تصنعها في الحاضر وعليه يكون من الخطأ لأحد نمط دستوري معين باعتباره أكثر عقلانية من سواه ، ذلك لأن مستوى التطور التاريخي للأمة هو الذي يفرض الدساتير

جاء لذلك أعتبر هيغل أن التساؤل عما يصنع الدستور هو شيء من الهراء .

---

(1) أعلام الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 101.

(2) جورج سباين مرجع سابق ، بالتتابع ، ص 875

(3) أعلام الفكر السياسي ، مرجع سابق

فالدستور ليس مجرد شيء يصنع ، بل أنه نتيجة عمل أجيال ، ولا بد أن يعالج على أنه محرد شيء كائن في ذاته وبذاته ، ومن ثم يكون مقدساً وثابتاً وعلى هذا الأساس تصبح القوانين ، ومبدأ فصل السلطات ، والموازنة مجرد أدوات تتحاوب مع روح الواقع ومع روح تقاليد الحكم القائمة .

ومع ذلك يجدر القول أن هيغل بالرغم من تأييده للدستور التاريخي فقد أكد أن أي دستور يبقى ناقصاً ما لم يعبر عن بعض المبادىء ، مثل احترام الحرية الشخصية شرط أن تكون ممارستها متلائمة مع الخير العام للمجتمع السياسي .

البند الرابع : نظام الحكم الأفضل والسيادة :

معتبراً الدولة على أنها نهاية مراحل التطور الموضوعي والتاريخي للروح المطلق فقد ذهب هيغل باعتقاده على أنها الإرادة المقدسة ، بمعنى أنها عقل كائن على الأرض ، وكاشفة عن نفسها لتكون الشكل والتنظيم الواقعي للعالم ومع أنه رفض القول بأي دستور يفرض من خارج تاريخ الدولة فقد أعتبر أن النظام الملكي الدستوري هو أفضل أشكال الحكم ، لأنه النظم الطبيعي الذي يجسد الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد يكمن فيه سلطان الدولة ورمز تقاليدها فالزعيم الفرد هو الإرادة الكلية متجسدة في الإرادة الشخصية

ولكي تكون شخصية الدولة فعلية ، يجب أن تتجسد الدولة وسلطتها في الملك أو الحاكم الذي له وضع مستقل عن وضع الأفراد . ففي شخصه تتمثل إرادة الدولة لأنه هو الذي يحمل رسالة العالم التاريخية ويعبر عن إرادة الروح ، وحتى لو بدا الملك أو الحاكم قاصداً مصالحه الذاتية فإنه من خلال هذه المصالح تتحقق رسالة التاريخ

بمعنى آخر أن السيادة يجب أن تكمن في الدولة على أساس أنها شخص قانوني ، ومما أن السيادة يجب أن تمارس عن طريق شخص حقيقي ، لذلك فإن الملك هو الذي تتمثل فيه شخصية الدولة ، وبالتالي تكون السيادة في الواقع للملك

ومع ذلك فإن هذا لا يعني برأي هيغل أن تكون سلطة الدولة الكامنة في الحاكم الفرد سلطة مطلقة وتحكمية بل يجب أن تمارس في ظل القوانين الموضوعة والقواعد المعروفة ، التي تحد من سلطة الحاكم الكيفية كما أن العمل السياسي

الرسمي يجب أن يعبر عن سلطة المركز الوظيفي وليس عن الإرادة أو الحكم الشخصي لشاغل الوظيفة ولقانون يجب أن يطبق بالتساوي على كل من يشملهم ، إذ لا يمكن إعتبار القانون الذي يراعي المصالح الخاصة الفردية قانوناً ذو طابع عام

إذاً ، جوهر الاستبداد برأي هيغل هو إنعدام القانون في الكائن السياسي ، وجوهر الحكم الحر والدستوري أنه يتمسك بالقانون ويوفر أمن للجميع

« يعني الاستبداد أية حالة يختفي فيها القانون ، وحيث تعتبر الإرادة الخاصة في حد ذاتها سواء كانت إرادة ملك أو إرادة جماعة من أعوانه ، قانوناً أو بالأصح تحل محل القانون . إن الحصن الواقي من الهوى والرأي المتسرع هو بالضبط كون كل شيء في الدولة ثابتاً وآمناً »[1]

أما بالنسبة للسلطات في الدولة فيرى هيغل أن هناك ثلاث سلطات

أ ـ السلطة التشريعية التي تمثل الكثرة العددية

ب ـ السلطة الإدارية وتدخل فيها السلطة القضائية وهي تمثل الأقلية

ج ـ السلطة الملكية وهي التي تمثل الفرد

ويعتبر هيغل بهذا التقسيم للسلطات تمثيل للتعارض وللوحدة ، ذلك أن بعد التعارض القائم بين الكثرة العددية في السلطة التشريعية وبين الأقلية في السلطة الإدارية تتوحد وتتمثل بالسلطة الملكية لفردية ، حيث تتجسد فكرة وحدة الدولة . وقد عارض هيغل فكرة فصل السلطات لاعتقاده بوجوب تعاون هذه السلطات في وضع القوانين التي بها تتحقق وحدة إرادة الدولة

كما انتقد هيغل نظام الحكم الاستبدادي بسبب عدم اعتماده على القوانين فقد انتقد أيضاً نظام الحكم الجمهوري لكون هذا النظام يحس الفرد في المستوى الأول ، ويضحي بالمثل الأعلى في سبيله أو في سبيل الأسرة . ولذلك يرى أن معظم الجمهوريات قد اندثرت مع الزمن

البند الخامس : الدولة والقوة والعلاقات الخارجية

لكونه نظر للدولة على أنها ظل الله فقد عارض هيغل الفكرة التي تدعو لإيجاد

---

(1) جورج سباين مرجع سبق ، الكتاب الرابع ، ص 880

قوانين ومؤسسات عالمية لتكون بمثابة هيئة أقوى من هيئة الدولة . فالدولة لا تستمد عوامل إرادتها وعملها إلا من نفسها لذلك يجب أن تكون فوق كل القوانين ما عدا قانونها وبما أن الدولة هي منبع القيم فقد حاول هيغل تحريرها من جميع القيود الأخلاقية أو غير الأخلاقية ، لأن الأخلاقيات برأيه تقيد الأشخاص ولكنها لا تقيد الدولة .

إذاً ، الدولة هي المطلق في التاريخ ، وفيها تكمن السيادة والإرادة المطلقة ولذا فهي في حالة تنافس وصراع دائم مع بقية الدول ، مما يؤدي في كل مرحلة من مراحل هذا الصراع التاريخي لظهور دولة لها الغلبة على الدول الأخرى فتفرض عليها حضارتها . إن جدل التاريخ يفرض دائماً غلبة حضارية ناشئة على حضارة هرمة وهكذا استمر التطور لأن يصبح في الحضارة المسيحية المتمثلة في الأمة الجرمانية الدور النهائي للانتصار في التاريخ . وهكذا يكون هيغل قد مجّد وقدس القومية الألمانية ودور الشعب الألماني في تحضير العالم

من هنا كله يرفض هيغل الدعوة لتنظيم علاقات الدول فيما بينها ، إذ أن الدولة مستقلة وحرة في علاقاتها مع بقية الدول . كما أن المعاهدات والاتفاقات التي تجري بين الدول ليست إلا تعاقداً وقتياً ، على الدولة أن تعد لها وتلغيها حينما ترى مصلحتها في ذلك . ولهذا فإن الحروب تبقى دائماً المهيمنة في العالم ، ذلك أنه في الحرب تحفظ الدول كيانها وتؤمن استمرارها وتحفظ للأمم صحة مناقبيتها . فالحرب تقضي على القديم البالي وتفسح المجال لعلة العناصر الجديدة الحيوية ، ولذا فإن السلم يؤدي إلى الجمود وهذا ما كان يعتبره مستحيلاً عبر فلسفته الجدلية

والحرب التي يعلن هيغل عن ضرورتها ليست الحرب الاستعمارية التوسعية فهذا النوع من الحروب يؤدي إلى قيام امبراطوريات تجمع شعوباً مختلفة وبالتالي تفقد الدولة وحدتها الذاتية وفرديتها الأصلية . إضافة إلى أن الامبراطوريات ليست هي التي يسعى إليها التاريخ[1] .

لقد كانت فلسفة هيغل في الدولة تعتبر أن الحقيقة هي واقع الدولة ، والدولة هي القوة . إذ أن الحقيقة يجب أن تكون في صلب القوة وعلى هذا الصعيد يلتقي

(1) كتاب الأمير تعريب جيري حماد وتعقيب فاروق سعد ص 28

هيغل مع مكيافيللي وبيتشه باعتباره أن الحق والقوة يجتمعان ، فالقوة هي الحق ، والحق هو القوة . وعلى هذا الأساس كان يدعو الألمان لاستعمال القوة لتحقيق وحدتهم القومية ، لأن الوحدة برأيه لا يمكن أن تقوم عن طريق الاتفاق والرضا ، بل عن طريق الحاكم أو الزعيم السياسي الذي يجمع بين السوط السياسي والقوة العسكرية

لقد كانت فلسفة هيغل السياسية ميكيافيللية عصراً هاماً في تقدم الدراسات الاجتماعية التي لم يكن من الممكن لتوصل إلى كثير من نتائجها بدونها كما أنه بنظريته في الدولة القومية كتجسيد لسلطة السياسية ، كاد يقترب كثيراً من مكيافيللي المؤمن بأهمية الوحدة القومية . إضافة إلى ذلك يمكن القول أنه لم يبتعد عن مبادئ دعوته للسلطة الملكية الدستورية كضرورة أساسية لوجود الدولة

الفصل الثاني

الفاشية والنازية

مسترشداً بفلسفة هيغل عن الدولة القومية ، نجح بسمارك بإقامة نظامه السياسي القوي في بروسيا ، وهذا ما وفر له القدرة على إخراج الجيش الفرنسي من الأراضي الألمانية وتحقيق الوحدة الألمانية القومية عام 1870 . ويعد هذا النجاح الذي حققه بسمارك أحدث الدولة الألمانية تلعب دوراً هاماً في السياسة الأوروبية والعالمية وأصبحت إحدى أقطاب السياسة الدولية .

لقد كان لدخول ألمانيا القوى في السياسة العالمية وتطورها الإقتصادي والإجتماعي ، ولمحاولتها دخول معترك المقترحات الإستعمارية ، إذ أدى إلى تراعها القوي مع الدولتين الاستعماريتين الكبيرتين بريطانيا العظمى وفرنسا . فقد استطاعت كل من بريطانيا وفرنسا بفضل سياستهما الإستعمارية أن تغزوا أكثر المناطق ثراء في العالم ، ولم تهملا سوى المناطق الفقيرة بالمواد الأولية التي لم تكن كافية لإرضاء طموحات المانيا الإستعمارية

وقد استطاعت بريطانيا وفرنسا عن طريق مستعمراتهما المنتشرة في كل مكان ، أن تؤمنا التطور السريع لصناعاتهما سواء بالحصول على المواد الأولية الضرورية للصناعة أو بتأمين الأسواق الاستهلاكية لتسويق إنتاجها .

أما ألمانيا التي كانت تطمح لتطوير صناعتها وتوسيعها فقد اصطدمت بمشكلة الحصول على المواد الأولية من جهة وتأمين الأسواق الاستهلاكية من جهة ثانية . كما

أن ازدياد عدد السكان كان يصطدم بضيق الأرض الألمانية وبعدم القدرة على الانتشار في أراضي الدول المجاورة لها أو في مستعمرات جديدة لقلتها

أما بالنسبة لإيطاليا التي لم تكن بأحسن حال من ألمانيا ، فإنها بالرغم من تحقيق وحدتها القومية بزعامة كافور فإنها لم تستطع التوسع الاستعماري إلا في لمساحق لهامشية بعدها في ظل تلك الأجواء التي كانت تخيم على أوروبا وخاصة الموقف من الحقوق لإستعمارية لتأمين التوسع الإقتصادي والصناعي ، نشأ جو من التوتر وعدم الاستقرار في أوروبا أدى إلى إندلاع الحرب العالمية الأولى التي دامت أكثر من أربع سنوات خلال هذه الحرب يمكن القول أن أوروبا انقسمت على نفسها عبر محورين متصارعين هما محور دول الوفاق الممثل بريطانيا وفرنسا وروسيا وإيطاليا ومحور ألمانيا وتركيا

وبالرغم من أن هذه الحرب انتهت بهزيمة شنيعة لألمانيا ولحلفائها ، فقد كان لها إنعكاساتها السياسية و لإقتصادية والإجتماعية ، التي أسهمت بظهور حركات سياسية جماهيرية تقوم على الفلسفة العنصرية العسكرية والتوسعية ومن أهم هذه الحركات الخطيرة بالدراسة الحرب النازي في ألمانيا والحرب الفاشي في إيطاليا

ففي ألمانيا بدأ تاريخ الأزمة مع الفوضى التي تركها الأنهيار العسكري للنظام الالماني عام 1918 أي أثر إنتهاء الحرب الدولية واستلام الحكم من قبل الاشتراكيين الذين كان عليهم معالجة المشاكل الكثيرة التي خلفتها لهم الحرب . من هذه المشاكل المرهقة يمكن ذكر شعور الشعب الالماني بالاذلال والصدمة الذي سببته الهزيمة العسكرية ، والقيود الثقيلة التي فرضتها معاهدة فرساي على ألمانيا . كذلك تدهور قيمة لعملة الألمانية نتيجة لتعويضات الباهظة التي كان على ألمانيا أن تدفعها للدول المنتصرة مما أدى إلى حالة إقتصادية سيئة في ألمانيا شجعت على ظهور تيارات سياسية يسارية ويمينية معارضة للحكم الاشتراكي القائم .

لقد كان على الجمهورية الالمانية الناشئة أن تعالج كل تلك المشاكل وتكافح في سبيل بقائها ضد كل لاتجاهات المعارضة لها سواء كانت من اليسار الدخلي لإحداث ثورة على غرار الثورة البلشفية في روسيا ، أو من اليمين الساعي لإعادة النظام الملكي لألمانيا

في هذه الأثناء كان أدولف هتلر الذي بدأ بتجميع أنصاره تحت اسم الحزب العمالي الوطني الإشتراكي والذي عرف بالحزب النازي ، قام بمحاولة إنقلابية فاشلة ضد الحكومة بالقوة ، إبما إخفاق هتلر بهذه المحاولة أدى لإرساله إلى السجن عام 1932 خلال إقامته في السجن وضع هتلر الخطوط الكبرى لكتابه الشهير كفاحي الذي تضمن الأفكار الأساسية للفلسفة النازية . في عام 1924 وبعد خروجه من السجن تابع هتلر عمله الحربي حتى أتت الضائقة المالية الشهيرة في عام 1929 التي ساعدته إلى حد بعيد في إحتلال مكانة هامة في لحياة السياسية الألمانية . ففي عام 1933 تم وصوله للسلطة خاصة بعد أن حقق حزبه إنتصاراً ساحقاً في لانتخابات العامة ، فتم تكليفه من قبل رئيس جمهورية فيمار Weimar تأليف الوزارة الألمانية وترؤوسها .

أما في ما يتعلق بالفاشية ، فإن ظهورها في إيطاليا يعود للأسباب التالية

السبب الأول يعود لطبيعة الشعب الإيطالي ولطرونه المميزة . فبالرغم من أن كافور حقق لإيطالي وحدتها القومية وأقام فيها نظاماً برلمانياً شبيهاً بالنظام البريطاني ، إلا أن الشعب الإيطالي نظراً للفروقات الثقافية الهائلة بينه وبين الشعب الإنكليزي لم يتقبل هذا النمط من النظم السياسية

أما السبب الثاني فيعود إلى أن إيطاليا وبالرغم من اعتبارها بمأمن بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى ، فإنها لم تكافأ بنفس مستوى التضحيات التي قدمتها في هذه الحرب إذ لم تحصل من الغنائم إلا على بعض المناطق الهامشية التي كانت حليفاتها من الدول الكبرى قد تخلت لها عنها في أفريقيا

علاوة على ذلك فقد توافق السلام الذي حل على إيطاليا بنهاية الحرب مع الإنعكاسات السلبية لهذه الحرب على المجتمع الإيطالي بجميع مستوياته الإقتصادية والإجتماعية والسياسية . فقد شكل ارتفاع أسعار المواد الغذائية ومعدلات الضرائب المفروضة على الشعب الإيطالي ومدرة الوقود ، أسباباً دفعت لشعب لإيطالي للتساؤل عما حتمه عليه مقابل إشتراكها في الحرب . كل هذا أثار الشعور بالضعف في نفوس الشعب الإيطالي ، والحسرة على الماضي القوي لروما الأمبراطورية ، مما حرك المشاعر القومية لمتحمسة لإعادة سطوة الماضي لإيطاليا . وهذا ما جعل الفئة على نظام الحكم الإيطالي تتملك نفوس الإيطاليين . فعمت الاضطرابات و نشرت الفوضى ، وتعددت الأزمات الوزارية والاغتيالات السياسية ، ولم ينج من الحكم

الدستوري سوى مظهره فقط

في هذه الفترة الدقيقة وفي هذا الجو المضطرب ظهر الحزب الفاشي على الساحة السياسية الإيطالية بزعامة مغامر جريء اسمه بنيتو موسوليني وكلمة فاشي تعني في اللغة الإيطالية حزمة العصى التي كان يحملها الرومان رمزاً للقوة والإتحاد .

ومع نشوء هذا الحزب فقد انضم إليه عدد كبير من الناقمين على الأوضاع السائدة ، كالعمال العاطلين عن العمل ، والجنود المسرحين ، والمثاليين الساخطين ، والمغامرين من مختلف الأوساط

لقد شن موسوليني على رأس حزبه حرباً شعواء على الحركة الثيوعية الصاعدة ، مما أدى لتفاقم الأوضاع واستمرار البلاد تتخبطها في الفوضى ، إلى أن إضطرت الوزارة للاستقالة في تشرين الأول من عام 1922 ، حيث دعي موسوليني لتشكيل لوزارة الجديدة وترؤوسها .

في بادىء الأمر احتفظ موسوليني بمظاهر الحكم البرلماني ولكن لم يكد يستتب له الأمر في العام التالي حتى أخذ يكشف عن حقيقة مبادئه السياسة ، فقد وضع على الصحافة رقابة مشددة ، وألقى بخصومه السياسيين في سجون ، كما أوعز باغتيال آخرين ولكي يتمكن كلياً من الحكم أصدر قانوناً إنتخابياً جديداً سمح له بالسيطرة وتدعيم دكتاتوريته المطلقة على إيطاليا

البند الأول بنيتو موسوليني والحركة الفاشية

البند الأولى . حياة موسوليني

ولد بنيتو موسوليني عام 1883 في مدينة برايدابيو في إقليم الكومو في إيطاليا ، من أب حداد وأم معلمة وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، مارس مهنة التدريس ، ولكي يرعاد ما سئمها ، فتخلى عنها وبدأ حياة التنقل والتشرد ما بين سويسرا وفرنسا والنمسا . إذ بسبب معاشرته للموصويين و لاشتراكيين كانت السلطات في تلك الدول تبدو إلى سحبه وطرده من أراضيها في الواحدة والعشرين من عمره عاد لبلاده لتأدية الخدمة الإجبارية في الجيش ومن ثم العمل في الصحافة كمحرر في إحدى الصحف الأشتراكية

بعد انتهاء الحرب الروسية الألمانية ومشاهدته لمواقف لحزب الاشتراكي،

الألماني المؤيدة للجانب الروسي ، تخلى موسوليني عن أفكاره الاشتراكية وتحول إلى قومي متعصب مطالباً بلاده بالدخول في حرب مع النمسا لتحقيق مطامع بلاده القومية فانخرط في الجيش وخاض المعارك وجرح فيها وبعد خروجه من الحرب عنيفاً وقاسياً ومغامراً ، بادر لإنشاء الحزب الفاشي عام 1919 ودعى بلاده لضرورة تحقيق مكاسب حربية أخرى إضافة إلى المكاسب التي كانت قد حققتها بموجب معاهدة الصلح في فرساي بفرنسا

كان موسوليني يطمح لأن يجعل من حزبه الحزب الأقوى والأوحد في إيطاليا ، بحيث يسوده النظام الدقيق والحيوية ، ويعيش عيشة الخشونة الإسبارطية ، ويسعى للقبض على السلطة في يوم من الأيام

وبالفعل فقد نجح موسوليني بتحقيق أهدافه فبفضل انتصار أنصاره على الشيوعيين الإيطاليين وفقدان الحكومة الليبرالية الإيطالية لأية سيطرة على الحكم ، استطاع موسوليني أن يستقطب إلى حزبه فئة الصناعيين وملاك الأراضي وفئات الطبقة الوسطى والمستخدمين ذوي الرواتب وبقي الحزب يتوسع حتى أواخر تشرين الأول سنة 1922 حين زحف موسوليني على رأس حزبه إلى روما وقبض على زمام السلطة ، حيث احتفظ للملك بسلطات شكلية

المبدأ الثانية أسس النظرية الفاشية

لدى تكوينه للحزب الفاشي لم يكن لموسوليني أية نظرية سياسية متكاملة ، بل خلاصة أفكار تبناها من كتابات عدد من المفكرين الإيطاليين المتأثرين بفلسفة هيغل عن الدولة الوطنية القومية ، وعن وحدتها ككائن حي وفي عام 1929 قرر موسوليني إمداد حزبه بنظرية سياسية متكاملة فكلف جيوفاني جنتيلي أحد أنصار المدرسة الهيغيلية الإيطالية بوضع نظرية متكاملة عن الفاشية(1)

لقد بنى جنتيلي النظرية الفاشية على نظرية هيغل في الدولة التي تعتبر أن الدولة كائن حي ، لها حياتها ووحدتها الخاصة ، كما لها وجودها وأهدافها الخاصة المستقلة عما للأفراد وعلى هذا الأساس رفضت الفاشية نظرية الدولة القائمة على فكرة الجمع بين الأفراد واعتبرت أن الدولة ليست سوى نتاج التطور التاريخي الدائم

---

(1) تاريخ الفكر السياسي د. إبراهيم أباظة د. عبد العزيز عزام ص 383

لذا فالحفاظ عليها وتنمية قواها يجب أن يكون الهدف الأول ، وبالتالي فإن الفرد مطالب بأن يعتبر مصالح الدولة قبل اعتباراته ومصالحه

إن من واجب الدولة أن تعمل لخدمة مصالح الأفراد ، ولكن إذا ما تعارضت مصالح الأفراد مع مصالح الدولة ، فعلى الفرد أن يضحي بمصالحه الخاصة في سبيل تأمين مصالح الدولة العليا ، وإن كان لا يفعل ذلك ، فيجب إرغامه على ذلك بالقوة فتضحية الفرد تجاه الدولة تعتبر من أولى واجباته ، وهذا الواجب يعتبر من أعلى القيم الخلقية لدى الفاشية

إذا يمكن تلخيص فكرة الفاشية عن الدولة بالتالي كل شيء للدولة ، لا شيء إلا للدولة ، ولا شيء خارج كيان الدولة[1] لقد سعت الفاشية إلى إقامة دولة قوية ومستقلة ، وقائمة على العنصرية وحق التوسع ، وعبرت أن الوسائل التي تمكنها من تحقيق ذلك تكمن في اعتماد الأسس التالية

أولا اعتماد مبدأ القوة فالروح العسكرية برأي الفاشية أرفع من الروح المدنية ، والمنتصر أفضل من المهزوم ، وأبناء الأمة أولى بالبقاء من الضعفاء ، كما أن أعضاء الحزب أحذر من غير الأعضاء بهذا رفضت الفاشية الأخذ بفكرة المساواة وبما تتضمنه من مفاهيم الديمقراطية والسيادة الشعبية فالسيادة الشعبية عبارة عن وهم كاذب ، لأن السيادة دائماً للدولة . كما أن مسؤولية الحكم يجب أن تنحصر فقط في أيدي النخبة المختارة وعليه أنكرت الفاشية فكرة الديمقراطية وبالتالي حق الأفراد في اختيار شكل الحكم

ثانياً اعتماد العاطفة والدعاية في التوجيه فالفاشية لم تكن لتثق بدور العقل التوجيهي ، ولذا حاولت السيطرة على الجماهير بالوسائل العاطفية اللاعقلانية وتنشئة الأحداث تنشئة مبنية على الإيمان بصحة المذهب الفاشي والانقياد الكلي للزعيم المعصوم عن الخطأ وعلى هذا الأساس كانت صور ميتو موسوليني تملأ جدران المدارس مع ذكر عبارة موسوليني دائماً على حق

كذلك لم تكتف الفاشية بالسيطرة على السلطة السياسية فقط بل اتجهت لاستخدام الدعاية لتوجيه المجتمع في جميع مجالاته وفرض طريقة حياة معينة وفلسفة

(1) المرجع نفسه ، ص 283 .

وجود تقرب من حد الاعتقاد الديني ويبتدىء هذا التوجيه من أصغر خلية في المجتمع أي العائلة حيث يعتبر الأب الحاكم المطلق الذي يتوجب على جميع أفراد العائلة الخضوع له وطاعته .

ثالثاً انطلاقاً من عدم قناعتها بمبدأ المساواة ، آمنت الفاشية بأهمية الانتماء العنصري ، وبحق بعض الشعوب في السيطرة على شعوب أخرى بحكم انتمائها العرقي أو القومي لقد سعت الفاشية لإعادة أمجاد الامبراطورية الرومانية لإيطاليا وبالطبع من يعتمد على هذه المفاهيم لا يمكنه أن يحترم قانوناً دولياً يحد من رفعته أو سيطرته أو سيادته لذلك رفضت الفاشية القبول بالمنظمات الدولية والقانون الدولي القائم على مبدأ سيادة الدول واعتبرت أن القوة فوق القانون

اعتقدت الفاشية أن أعلى وأكمل شكل للدولة هو الدولة التي تقوم على عنصر الوحدة الجغرافية والبشرية والروابط التاريخية الواحدة لذلك لم يكن رفض الفاشية للفكرة العالمية إلا لإيمانها بأن حالة الحرب بين الدول هي الحالة الطبيعية بين البشر وعليه فإن الدولة يجب أن تخدم نفسها دون النظر إلى مصالح بقية الدول الأخرى حتى وإن احتاجت الدولة إلى مواد أولية لصناعاتها أو أسواق خارجية لصادراتها أو أراضي تسكن مواطنيها ، فإن الحرب هي الوسيلة الشرعية لتحقيق هذه الأهداف إلى جانب أن الفاشية تعتقد بأن الحرب هي حالة طبيعية تقرر العنصر الخلاقة في الأمة لأن تقوم بدورها القيادي تتصل بالدولة إلى الحياة الفضلى من وحدة الشعب وتنظيمه المثالي

البند الثاني أدولف هتلر والحركة النازية

البندة الأولى حياة أدولف هتلر[1]

ولد أدولف هتلر عام 1889 في مدينة Braunau الحدودية بين النمسا وألمانيا ومن أب موظف في الجمارك في الثالثة عشر من عمره توفي والده ، وفي الخامسة عشر توفيت والدته هذه الخسارة المبكرة لوالديه وحاجته الماسة للمال دفعاه لأن يسافر إلى فيينا عاصمة النمسا حيث لم يكن لديه سوى ملابسه وطموحه في أن يصبح فناناً في مجال الرسم ولكن رفض أكاديمية الرسم والفنون قبوله للدراسة فيها جعله

(1) راجع كتاب كفاحي - أدولف هتلر دار الكتاب الشعبية بيروت لبنان

يقرر دراسة الهندسة المعمارية ويسبب ضيق إمكاناته المادية اضطر لقطع دراسته والسفر إلى ميونيخ عاصمة إقليم بافاريا ليشيء الحزب العمالي الوطني الاشتراكي الألماني الذي سرعان ما جذب إليه الشباب الألماني ليكون الحركة النازية

أولى المهام التي بادر إليها هتلر لدعم وجود حزبه كانت وضع برنامج للحزب من 25 نقطة عام 1920 ، كما جعل من الصليب المعكوف شعاراً للحزب . في عام 1923 وعلى أثر محاولة انقلابية قام بها ضد الحكم القائم ، اعتقل هتلر ووضع في السجن لمدة ثلاثة عشر شهراً قام خلالها بوضع كتابه الشهير كفاحي حيث شرح فيه بتفصيل برنامج الحزب والخطوط الرئيسية للمضمون السياسي للحزب .

خلال إقامته في السجن ومحاكمته كان هتلر يستمر باكتساب الشهرة الواسعة وتأييد الكبير داخل أوساط الشبيبة الألمانية الحاقدة على نتائج الحرب العالمية الأولى المهينة للشعب الألماني

بعد خروجه من السجن تابع هتلر عمله السياسي الحزبي بنجاح حتى عام 1933 عندما جرت انتخابات عامة اشترك بها غير حزبه فقاز بأغلبية المقاعد وعلى أثر هذا انتخاب عين هتلر رئيساً للوزراء في جمهورية فيمار حيث قاد بلاده على رأس حزبه حتى نهاية الحرب العالمية الثانية في عام 1945 والتي الحقت بألمانيا هزيمة شنيعة دفعت به للانتحار في 8 أيار 1945

النبذة الثانية الأسس الفكرية للحركة النازية .

إن الأسس الفكرية للنازية يمكن ملاحظتها في المؤلف الوحيد الذي وضعه هتلر وهو « كفاحي » وأهم هذه الأسس تتمثل بموقف النازية من العنصرية والدولية ووظائفها ودور الدعاية والتربية والسياسة الخارجية للدولة

أ ـ العنصرية : في الفصل الحادي عشر من مؤلفه كفاحي يعتبر هتلر أن الجنس الآري هو أعلى الأجناس ، وأن الآرية هي أساس التطور والحضارة الإنسانية وأن قوة الآرية ومميزاتها تنبع من مثاليتها ووضعها لكل إمكانياتها في خدمة الجماعة[1]

لقد اعتقد هتلر أن سبب إخفاق ألمانيا في الحرب العالمية الأولى يعود بشكل

---

(1) تاريخ الفكر السياسي ، د. إبراهيم أباظة ود. عبد العزيز عيام ص 390

أساسي إلى عدم استيعاب الشعب الألماني لأهمية قضية انتمائه العنصري ودوره في تقدم الثورية فالشريف برأيه لم تتقدم إلا بفصل شطر عرقي وحد ، هو العرق الآري فالعرق الآري هو الذي بدأ الحضارة ، وهو الذي بقي هذه الحضارة إلى أميركا ، وهو الذي جهز لشرق الأقصى بالوسائل الفنية ولذا فإن العرق الآري هو « الفيم على حمل الحضارة البشرية » فالآريون وحدهم الذين يشعرون بالواجب ويقبلون بأن يضحوا بمصالحهم الشخصية للمصلحة العامة وبفصل روح التضحية هذه استطاع الآريون أن يحققوا المنجزات الكبرى في العقائد وحيث لم يستطع الآريون صيانة نقاوة دمهم ، وحيث تم الاختلاط مع العروق الأخرى « المنحطة » فقد خسروا صفتهم الحضارية وعلى هذا الأساس لكي تكون الأمة الألمانية قوية يجب أن نعرف كيف نحافظ على نقاوة عرقها التي هي الشرط الأساسي للتجانس القومي

إذا ، العرق هو كل شيء في مفهوم هتلر ، فقد تنبأ كل أهمية للفرد الذي يجب أن لا تكون له أية مشاعر سوى مصلحة أمته عرقه العامة . وعلى هذا الأساس فإن هتلر يفكر كل قيمة خاصة للشخص الإنساني

وفيما كان هتلر يشيد بتفوق العرق الآري فقد كان بالمقابل يكن كرهاً شديداً للجنس اليهودي واعتبر أن أول عمل يجب القيام به لتحقيق التماسك القومي ، هو القضاء على الجنس اليهودي ، ذلك لأن اليهود ليسوا من العرق الآري ، كما أنه ليست لهم أية مثل عليا ، وليس لديهم أي شعور بروح التضحية في سبيل الجماعة من هنا فإن ذلك فهم على استعداد دائم لاستخدام كل وسائل لهدم في سبيل الوصول لأهدافهم لذلك يؤكد هتلر بأن خسارة ألمانيا الحرب في عام 1918 كان سببه اليهود ولذلك يجب القضاء عليهم

ب - الدولة ووظائفها[1] برأي الفاشية الدولة ليست غاية بحد ذاتها ، وإنما هي وسيلة لتحقيق رفعة الشأن القومي للأمة . فعلى الدولة أن تحافظ على نقاوة الانتماء العرقي لشعبها من جهة ، والعمل على الحصول على المساحات الأرضية الضرورية لحكم الجنس الآري

---

(1) أدولف هتلر نفس المرجع السابق

وعلى هذا الأساس اعتبر هتلر أن للدولة وظيفتان ، وظيفة على الصعيد الداخلي وأخرى على الصعيد الخارجي .

على الصعيد الداخلي : على هذا الصعيد يجب أن تكون الدولة وسيلة وجهاز إداري يسيطر عليه الرئيس عبر الحزب الواحد ، وذلك لتمكين الشعب الألماني المتجانس في تنمائه العنصري من البقاء والتطور ويتم ذلك عبر الواجبات التالية :

1 ـ السهر على بقاوة العرق الآري ، وعلى تربية الشعب لكي يكون طيعاً ، وتنمية قوة إرادته وقدرته ، وعاطفته القومية .

2 ـ حصر حق المواطنية فقط بالذين ينتمون للعرق الآري وعلى هذا الأساس يتوجب إبعاد كل من لا ينتمي للجنس الآري عن المناصب العامة وعن ممارسة حقوق المواطنية من جهة ومن جهة ثانية منع الزواج المختلط وتطبيق تعقيم الضعفاء .

3 ـ تشكيل فئة مختارة ، وتتم ذلك عبر البحث بين جميع أعضاء الجماعة عن أفضل العناصر ليعهد إليهم بالوظائف والمناصب العامة بصرف النظر عن انتمائهم الاجتماعي وإلى هذه النخبة يجب أن يعهد بالقيادة والنفوذ .

على الصعيد الخارجي : معتبراً أن العرق الآري يتفوق على كل الأعراق الأخرى فقد اعتقد هتلر بأن لألمانيا دوراً حضارياً كبيراً في هذا العالم ، وبالتالي فلها الحق في حكم الشعوب الضعيفة أو القضاء عليها وعلى هذا الأساس اعتبرت النازية أن الألمان أينما كانوا هم أبناء الأمة الألمانية وعليهم أن يقدموا الولاء لها ، كما أنه من الواجب ضم المناطق الأوروبية التي يتواجد فيها ألمان إلى الدولة الألمانية، حتى ولو كانوا يؤلفون أقليات فيها والوصول لهذه الأهداف يجب أن تعتمد ألمانيا في سياستها الخارجية المواقف التالية :

1 ـ أن تعمل ألمانيا لاستعادة استقلالها وسيادتها الفعلية بعد أن فقدتهما على أثر هزيمتها العسكرية في الحرب العالمية الأولى .

2 ـ استعادة ألمانيا للأراضي التي فقدتها في عام 1919ومنع وجود دولة عسكرية قوية على حدود ألمانيا في المستقبل . وإذا كانت هذه الدولة قد وجدت فعلى ألمانيا أن تقضي عليها .

3 ـ أن تسعى لتوسيع حدودها إلى ما وراء حدود 1914 تلك الحدود التي لم تكن كافية

لحاجات ولأمن ألمانيا . ولذا يجب على ألمانيا أن تعمل لصم الألمانيين بمن فيهم ألمان النمسا إليها . إضافة لذلك يوجب على ألمانيا أن تعمل لكي تؤمن للعرق الألماني وسائل وجوده التي يحتاجها وذلك بإعطاء الدوله الألمانية مساحات إضافية من الأرض تناسب مع عدد سكانها وفي هذا الموقف يكمن مذهب لمجال الحيوي التي نادت به النازية .

الدعاية

لقد احتلت الدعاية وأساليبها أهمية كبرى لدى المذهب النازي فعملها استطاعت النازية أن تستقطب جماهير الشعب الألماني إلى تبني أفكارها ومعتقداتها النازية فبعد أن تأثر هتلر بأساليب الدعاية الفاشية ، فقد حاول أن يعطي الدعاية دوراً أساسياً في خدمة النازيه للوصول إلى أهدافها وبالفعل فقد خصص في كتابه كفاحي قسماً مهماً من صفحاته لإيضاح كيفية التوجه نحو الشعب والتأثير عليه لإقناعه بتبني لمعتقدات النازية .

من هنا كان اعتماد النازية للدعاية واعتبارها الوسيلة لموصول لهدفها أما عن أسلوب اعتمادها ، فقد اعتقد هتلر بأن الشيء الأساسي في الدعاية هو تكرار الأفكار البسيطة وبصورة لا تعرف الكلل أو الملل . ولكون الدعاية تتوجه لعامة الشعب ، فيجب أن تتناول الموضوعات السهلة والمثيرة لاهتمام الرأي العام . إذ كلما خفت مستوى الذكاء عند الأفراد ، كلما نجحت إمكانية التأثير فيهم[1]

على هذا الأساس ، لا ينبغي على الدعايه أن تعتمد على الموضوعية فالموضوعية في الدعايه تشكل علامات ضعف . فكما أن الناس يمجدون الأقوياء وانتصاراتهم ، ويحتقرون الضعفاء وهزائمهم ، فمن الأجدى للدعاية التركيز على القوة وعلى الإرادة لكي تنفذ إلى قلوب الأفراد .

التربية في سبيل الحفاظ على الدور القيادي للأمة الجرمانية ، كان هتلر يعتقد بضرورة العناية بنقاوة الجنس الآري . وذلك لا يتم برأيه إلا عبر التربية . فعلى السياسة التربوية في ألمانيا أن تحرص على السلامة الصحية للشباب الألماني ، ومن ثم على تربية الشخصية الألمانية الصحيحة عبر السهر على إنماء الإرادة القوية والقدرة

(1) أدولف هتلر نفس المرجع .

على تحمل المسؤولية لدى الإنسان الألماني

كذلك يجب التركيز في التربية على الثقافة العصرية ،التي ينبغي أن تنقش في صدور الشباب الألماني الذين يجب أن لا يسمح لهم بمغادرة المدرسة إلا بعد أن يعرفوا كل شيء عن ضرورة المحافظة على نقاوة الجنس الآري

هذه هي الأفكار والمبادىء التي طبقتها ،الماريه بكل حزم على الشبيبة الألمانية خلال حكمها لألمانيا منذ وصول هتلر لمنصب القيادة عام 1933 . وبالفعل فقد استطاعت أن تجيء القسم الأكبر من هذه الشبيبة لخدمة الدولة النازية وأهدافها العسكرية التوسعية مما سبب اندلاع الحرب العالمية الثانية التي لم تنته إلا بعد القضاء على النازية وانتحار مؤسسها أدولف هتلر في 8 أيار 1945 .

الباب السادس

الاشتراكية

الفصل الأول
الاشتراكية المثالية (1)

من خلال مفهومها التاريخي اعتمدت كلمة الاشتراكية للتعبير عن مبدأ ضرورة المساواة والعدالة الإجتماعية في العلاقة بين الأغنياء والفقراء ، أي بين من يمتلكون لوسائل الإنتاج وبين من لا يمتلكون وقد ظهر هذا التعبير منذ العصور القديمة وفي الصين القديمة بشكل خاص عندما تعرض له الفيلسوف كونفوشيوس في كتاباته الفلسفية . كما أن الفلاسفة الإغريق تعرضوا لهذا التعبير وبالأخص أفلاطون في كتابه الجمهورية حيث دعا لإلغاء الملكية والأسرة .

وفي بدايات العصور الحديثة تعرض الفكر السياسي للاشتراكية وكان ذلك عبر توماس مور في كتابه اليوتوبيا حيث دعا لإلغاء الملكية وإقامة مجتمع شيوعي كفيل بتحقيق الرفاهية والسعادة والمساواة لجميع المواطنين في المجتمع . وفي القرن السابع عشر أيضاً ظهر كتاب جديد تحت اسم « مدينة الشمس » للمفكر الإيطالي كامبانيلا حيث تحيل فيه مدينة أفلاطونية تقوم الدولة فيها بالإنتاج وتوزيعه كما تلزم الجميع بالعمل .

كانت الكتابات الاشتراكية هذه وحتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر تمثل إحساسات المفكرين بالآلام التي يشعرون بها من جراء ما يرونه من تعاسة وفقر

---

(1) راجع ج د هـ ـ كول رواد الفكر الإشتراكي نقله إلى العربية سمير بعلبكي دار العلم للملايين ـ بيروت سنة 1978

في أوساط الطبقات الاجتماعية الفقيرة ، كما تمثل رغبتهم في الوصول إلى لقصاء على المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها هؤلاء الفقراء . ومع ذلك فإنها لم تصل إلى مستوى تكوين نظرية أو مذهب اشتراكي قائم على أسس ومعطيات علمية واضحة .

بمعنى آخر كانت الكتابات الاشتراكية السابقة لمرحلة نضوج الثورة الصناعية تقوم على أفكار وتصورات لما يمكن اعتماده من وسائل لتحسين أوضاع الفقراء والمعوزين في المدن والريف ولكن مع حصول التطور الصناعي الذي شهدته أوروبا خلال القرن التاسع عشر ، بدأت الكتابات الاشتراكية تتجه لتعبر عن واقع جديد يختلف بمعطياته عن واقع الفقر الذي كان سائداً من قبل

فالثورة الصناعية بما خلقته من مؤسسات إنتاجية ونظم جديدة للإنتاج ، كانت قد جعلت من رأس المال قوة هائلة وقادرة على التحكم بمصير الملايين من العمال المتدفقين على سوق العمل الصناعي من المدينة والريف . إذ أن نشوء المصانع الكبيرة والقادرة على استيعاب آلوف العمال للعمل فيها ، كان قد أغرى سكان الريف للنزوح إلى المدن طلباً للعمل وطمعاً بأجور تفوق الأجور التي يحصلون عليها من جراء عملهم الزراعي في الريف وهكذا لم تمض فترة طويلة ، إلا وكانت حول المدن الصناعية مناطق سكن عمالية مكتظة متميزة بالمساكن الحشية ذات السقوف المعدنية وبالأوضاع المعيشية السيئة .

هذه الأوضاع البائسة في السكن وفي أوضاع العمل ، حيث الآلاف يعملون تحت سقف معمل واحد ، دفعت الكتاب الاشتراكيين إلى مهاجمة نظام العمل القائم الذي يفقد العمال حريتهم وسلامة صحتهم ، وإلى التركيز على دور الملكية الفردية التي تجعل من أصحابها الرأسماليين طبقة إجتماعية ذات قدرة على استغلال القسم الأكبر من أفراد المجتمع .

هكذا توجه الكتاب الاشتراكيون لمهاجمة الفلسفة الفردية السياسية منها والاقتصادية معتبرينها المسؤولة عن سيئات الثورة الصناعية ، وذلك بسبب ضمانتها لحق تملك الأفراد لوسائل الإنتاج واعتبارها الربح الشخصي ، المحرك الوحيد لنشاط الاقتصادي وبعيداً عن أي تدخل للدولة في النشاطات الاقتصادية ولذا كانت الكتابات الاشتراكية تتجه للدعوة إلى حماية العمال وإلى ضرورة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية .

هكذا إذاً ، يمكن اعتبار الثورة الصناعية ، ثورة في العلاقات البشرية التي ينتج عنها وضع خاص تميز بالمشاكل الناجمة عن علاقات العمال بأصحاب العمل . هذه المشاكل التي كانت تشجع العمال على تأسيس نقابات عمالية ممثلة لمصالحهم وساعية لتحسين أوضاعهم . أما كتاب الاشتراكية فيمكننا التحدث عن أبرزهم مع تحليلنا عن كارل ماركس لأننا خصصنا له فصلاً خاصاً به . سيما وأن آراءه قد شغلت العالم سياسة وفكراً واقتصاداً

نظراً لتطور الصناعة في بريطانيا ، فقد شعرت قبل سواها بالحاجة لمعالجة المشاكل الناجمة عن هذا التطور وهذا ما حدا بروبرت أوين (1771 ـ 1858) لأن يبحث في العلاقة بين العمال وأصحاب العمل مقترحاً شكلاً من التعاون الذي يضع حداً للمنافسة ، ويعالج مسألة القضاء على الفقر والبؤس بين العمال مطالباً بإلغاء الملكية الخاصة وكان من أثر نظرياته قيام التعاونيات في بريطانيا ، كما يلاحظ أن كارل ماركس قد تأثر بكتابات أوين كثيراً

أما فرنسا فقد أعطت الفكر الاشتراكي سان سيمون (1760 ـ 1825) الذي اقترح نظاماً اجتماعياً جديداً تكون الطبقة المنتجة فيه هي سيدة الطبقات وكانت الدولة التي ينشدها هي الدولة التي تشبه المصنع حيث يشتغل أفرادها في الإنتاج بشكل مشاركة . فسان سيمون نفى صحة الفكرة التي تعتبر الملكية الخاصة حقاً مقدساً للفرد

أما شارل فورييه (1772 ـ 1827) فقد كان أكثر الاشتراكيين خيالاً فقد دعى للتعاون المطلق وعدم ضرورة وجود الحكومة

أما لويس بلان (1813 ـ 1882) فقد كان عملياً لأنه كتب في عام 1841 رسالة عنوانها تنظيم العمل طلب فيها من الحكومة أن تؤسس مصانع اشتراكية وتطبق النظام الاشتراكي الذي تقدم به لقد لاقت أفكار لويس بلان تأييداً من العمال لدرجة أنهم انتفضوا وثاروا عام 1848 كما اعتنق اراءه حزب إيطاليا الفتاة في إيطاليا وحزب المانيا الفتاة في المانيا . وأخيراً برودون (1809 ـ 1865) الذي كان فوضوياً ومتطرفاً في أفكاره الاشتراكية فقد اعتبر ان الملكية والحكومة غير شرعيتين وبالتالي يجب الغاؤهما كما اعتبر أن الاشتراكية الحرة هي أفضل نظام للدولة

هذه لمحة جد مختصرة عن الكتاب الاشتراكيين الذين سبقوا كارل ماركس

فإنتاجهم الفكري لم يكن سوى نتيجة للثورة الصناعية التي أوجدت العمال في حالة بائسة استدعت المعالجة السريعة عن الصعيدين الطبي والعملي

أما عن أفكار هؤلاء الكتاب فيمكن اعتبارها تميل للخيال والعاطفة بعيداً عن التنسيق وربط جميع العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ربطاً سليماً لا يعرضها للفوضى أو العدمية أو المثالية

الفصل الثاني

كارل ماركس والاشتراكية العلمية

البند الأول : حياة كارل ماركس وتطور فكره

النبذة الأولى - حياة كارل ماركس

ولد كارل ماركس عام 1818 في مدينة تريفز بالماني من أسرة برجوازية يهودية ، حيث كان جده أحد حاخامات اليهود في ألمانيا أما والده الذي كان يتعاطى مهنة المحاماة فقد اضطر لأن يتحلى عن الدين اليهودي ويعتنق المذهب البروتستانتي وذلك حتى يتمكن من ممارسة مهنته في وسط ألماني يكن كراهية شديدة لليهود ، ولا يثق بمعاملاتهم ، كما يحظر عليهم حق ممارسة بعض المهن والحرف

بعد أن أكمل ماركس دراسته الإعدادية في مدينة تريفز مسقط رأسه وتحت إشراف والده ، تابع دراساته العليا في جامعات « بون » و « برلين » و « أينا » - حيث درس الفلسفة والتاريخ . وتأثر بأفكار هيجل فانضم في جامعة برلين إلى رابطة الطلبة الثوريين الذين يطلقون على أنفسهم « الهيجليين اليساريين » . وقد حصل على شهادة الدكتوراه عام 1841 من جامعة ايينا اجري خاضعة للرقابة الرسمية المباشرة . في عام 1841 اتجه ماركس إلى الصحافة حيث أصبح بعد وقت قصير رئيساً لتحرير صحيفة

(*) عن حياة كارل ماركس راجع ج - د - هـ - كول - رواد الفكر الإشتراكي ترجمة سمير سعفيكي - الفصل الثالث والعشرون - عن دار العلم للملايين - بيروت 1978 .

جديدة أنشأتها مجموعة من متحرري مدينة « كولونيا » ولكن سرعان ما عطلت الصحيفة ، فلجأ بعدها ماركس إلى باريس ليشارك في إصدار صحيفة جديدة متحرراً من قيود الرقابة الألمانية في عام 1843 تزوج من ابنة موظف حكومي كبير عن حب عميق . وفي باريس تعرف ماركس على برودون وعلى زعماء الاشتراكية الفرنسية مما سمح له أن يتعرف بوضوح وعمق على المذاهب الاشتراكية الفرنسية ، كما تعرف على صديق العمر فريديريك انجلز . ولكن إقامة ماركس في باريس لم تدم طويلاً إذ سرعان ما طرد من فرنسا عام 1845 إلى بلجيكا ، ليطرد منها مجدداً عام 1848 بسبب مشاركته في الثورات الفرنسية والألمانية عام 1848 . وبعد طرده من بلجيكا عاد إلى المانيا ليطرد منها أيضاً ، وليذهب أخيراً وبعد الحاح من قبل صديقه انجلز إلى لندن ليعيش فيها بقية حياته حيث توفي في عام 1883 .

كانت حياة ماركس بالغة القسوة والفقر ، ولولا إعانة صديقه انجلز له ، لما استطاع ماركس أن يكون على ما هو عليه من أهمية ، بل لكان أمضى حياته بالبحث عن لقمة العيش ولهذا كان صديقه انجلز يقدم له المال اللازم لتأمين حياته والتفرغ لنشر كتاباته التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والتي شكلت بمجموعها الأسس الفكرية للاشتراكية العلمية

النبذة الثانية تطور فكر ماركس

لقد كان لإنجلز الفضل الكبير بتعريف ماركس على الفكر الاقتصادي الذي كان بعيداً عنه بالتفكير الفلسفي والاجتماعي ولذلك يمكن القول بأن ماركس لم يبدأ حياته الفكرية كشيوعي ، بل اجتاز خلال حياته الفكرية ثلاثة مراحل من حيث تطوره الفكري وفي كل مرحلة من هذه المراحل الثلاثة كان ماركس يعبر فيها عن فلسفة معينة .

فالمرحلة الأولى امتدت منذ شبابه حتى عام 1845 ففي هذه المرحلة كان ماركس يؤمن بالمذهب الديمقراطي الفردي ويدافع عنه . وفي هذه المرحلة نشر ماركس كتبه « نقد فلسفة القانون عند هيغل » عام 1844 « والمسألة اليهودية » عام 1844الذي اعتبر من أهم كتابات ماركس في هذه المرحلة حيث عرض فيه الأسباب التي جعلت من المشكلة اليهودية مسألة دولية يتحتم في سبيل القضاء عليها أن يتخلى اليهود عن تعاليب العنصر الديني على الرابطة الدينية وأخيراً كتابه الذي

وصعه بالاشتراك مع انجلز عام 1845 « لأسرة المقدسة » والذي هيأه لأن ينتقل للمرحلة الثانية من تطوره الفكري

أما المرحلة الثانية فإنها تبدأ من كتابه الأسرة المقدسة وتنتهي مع نشر البيان الشيوعي عام 1848 الذي صممه الخطوط الرئيسية لنظريه الشيوعيه . ما يميز هذه المرحلة من التطور الفكري لماركس هو أن هذا الأخير كان يتجه تدريجياً من المذهب الاشتراكي المعتدل إلى الاشتراكية العلمية ، أي من الإعجاب بالأفكار الاشتراكية المثالية التي سبقته في إنكلترا وفرنسا ، إلى مهاجمتها ونقض أسسها في كتابه بؤس الفلسفة ، حيث هاجم برودون والاشتراكية الفرنسية

أما المرحلة الثالثة فقد امتدت من تاريخ نشر البيان الشيوعي عام 1848 حتى وفاته وخلال هذه المرحلة نشر ماركس الجزء الأول من كتابه رأس المال عام 1867 . ثم قام بنشر الجزئين الثاني والثالث في عامي 1885 و1895 على التوالي بعد وفاة ماركس كما قام ماركس خلال هذه المرحلة بتأسيس الحركة التي اعتبرت محور العمل الشيوعي وهي الأممية الأولى وتحت اسم « الرابطة الدولية للعمال » عام 1864

البند الثاني : أسس الفكر الماركسي

إن أهم ما يميز كارل ماركس عن غيره من المفكرين هو انفراده بتناول الحياة الإنسانية من جوانبها المختلفة فالنسبة لمفكري عصره يعتبر ماركس فيلسوفاً ومؤرخاً وعالماً اجتماعياً وباحثاً اقتصادياً هذا بالإضافة إلى كونه مجدداً قوياً في المناقشات التي تناولت أفكاره وميراثها فقد وضع أسلوباً جديداً لتفسير التطور الاجتماعي ، كما رسم الإطار العام لهذا التطور في المستقبل ، وشرح خطة التحرك التي يجب اعتمادها من قبل الذين يريدون التغيير في البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع .

وعلى هذا الأساس سنتركز دراستنا للفكر الماركسي على المحاور الأساسية لهذا الفكر وهذه المحاور تتمثل بالنقاط التالية :

1 ـ المادية الجدلية

2 ـ المادية التاريخية والصراع الطبقي

3 ـ نظرية فائض القيمة وتراكم رأس المال

4 ـ حتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي .

النبلة الأولى : المادية الجدلية أو الديالكتيك[1]

تعود أصول الديالكتيك إلى العصر الإغريقي وإلى هيراقليطس بالذات فهيراقليطس كان يقول « أنك لا تغتسل مرتين بماء النهر ، لأنك تتبدل ومياه النهر تتبدل » . ففي هذه الصورة يمكن اكتشاف المبدأ الأول من مبادىء الديالكتيك ، وهو مبدأ التطور . ومع أن الديالكتيك يعود بأصوله للعصر الإغريقي فقد بقي مهموراً ومجهولاً إلى أن اكتشفه وأعاد بناءه ، الفيلسوف الألماني هيجل .

لقد ركز هيجل قواعد الديالكتيك على أساس بناء فلسفي شامل ، أي على أساس أسبقية الفكر على الواقع . ولذلك يمكن القول أن ديالكتيك هيجل كان فكرياً تجريدياً لأنه اتخذ الفكر وحده مجالاً لعمله وقد بقي ديالكتيك هيجل على هذه الصورة المثالية إلى أن جاء كارل ماركس واستقى منه جوهر العلاقة الجدلية وبنى أفكاره لتفسير عملية التطور الاجتماعي

إذ بدلاً من أن يأخذ ماركس هذه الفلسفة الهيجلية في الجدل كما هي فقد حاول أن يعدل فيها ، ويضع لها أساساً جديداً لتفسيرها وهذا الأساس الجديد تمثل بالمادة التي اعتبرها ماركس نقطة انطلاقة في بناء المادية الجدلية ، كما اعتبر المجتمع وعلاقاته مجال العمل لديالكتيك وهكذا يكون ماركس قد قام بإعادة تركيب بناء الذي شيده هيجل وأجلس هرم الديالكتيك على قاعدته ، بعد أن أوقفه هيجل على قمته .

ولشرح المادية الجدلية يمكن القول أن ماركس استند بالإضافة إلى مبدأ التطور إلى مبدأ التناقض ، الذي يقول بحتمية الصراع بين المتناقضات . هذا الصراع الذي يتجاوز الحالة ونقيضها ليصل إلى وحدة جامعة أي الصيرورة . كما استند إلى مبدأ القفز النوعي القائل بأن كل زيادة في الكم تؤدي إلى تغير في النوع وعلى هذا الأساس يسلم ديالكتيك ماركس باعتبار الكون مادة وبالتالي يمكن تفسيره وفهمه

هنا لا بد من الإشارة ، إلى أن الدور الذي أعطاه ماركس لتطور وسائل الإنتاج

---

(1) راجع موريس كورنفورث مدخل إلى المادية الجدلية ترجمة محمد مستجير مصطفى دار الفارابي ـ بيروت سنة 1980 هـ وشروح في المادية التاريخية صادر عن دار إبن خلدون بيروت سنة 1975 .

في صح التاريخ دفع به إلى تقرير صورة للتحرك التاريخي فماركس يرى أن تطور وسائل الإنتاج هو محرك التاريخ ، ويرى أن كل ما عداها من مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والدين وما شابه ، ليست في الحقيقة سوى الصورة الخارجية للتطور المادي . وهنا يقسم ماركس التركيبة الاجتماعية إلى شائين .

ـ بناء تحتي infra - Structure وهو عامل الإنتاج الذي يحرك التاريخ .

ـ بناء فوقي super - structure وهو كامل المؤسسات الاجتماعية من سياسية وثقافية وفنية ودينية إلخ من المظاهر الحارجية الأخرى وهذا البناء يتطور بتطور البناء التحتي ويتحرك بحركته .

إذ هناك ترابط عضوي وحتمي يربط بصورة نهائية بين هذين الشائين ، كما أن هناك علاقة ديالكتيكية تقوم بينهما

البدة الثانية . المادية التاريخية والصراع الطبقي[1]

كما رأينا يشكل العامل المادي عند ماركس السبب الأساسي المؤدي للتطور وليس الفكرة كما عند هيغل . فالفكرة والسياسة والاجتماع والدين والاخلاق كلها تخضع في تغيراتها وتطوراتها للمادة المحركة الرئيسية للتاريخ ، وتشكل صورة خارجية عنها

أما العوامل المادية والاقتصادية المؤثرة في كل الأوضاع وفي المصير التاريخي فإنها تتأثر وتتحدد وفقاً لمستوى تطور القوى الإنتاجي بأساليبه وبوسائله . فعلاقات الإنتاج ووسائلها هي التي تحدد شكل المجتمع ونظامه . ولذلك فإن الوضع الاقتصادي لشعب ما ، هو الذي يحدد وضعه الاجتماعي والسياسي والفكري .

إذاً المادية التاريخية هي التطبيق للمادية الجدلية على الحياة الاجتماعية والسياسية . وهنا يستنتج ماركس من التطور التاريخي وما تخلله من نظم اجتماعية ، بأن كل نظام اجتماعي يحمل في داخله بذور فنائه . فمي كل نظام اجتماعي تنشأ قوى تناهضه وتقاتله حتى تقضي عليه وتزيله لتنشىء مكانه نظاماً جديداً . وفي هذا النظام الجديد تنشأ قوى جديدة تناهضه وتقاتله حتى تقضي عليه وتقيم بدلاً منه نظاماً جديداً

(1) شروح في المادية التاريخية . عن دار ابن خلدون بيروت 1975

وهكذا يستمر التاريخ بتقديم نظم اجتماعية جديدة وفي حلقات متصلة قائمة أساساً على التناقض متبلورة في الصراع بين الطبقات[1] .

هكذا يمكن القول أن ما من مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي إلا وشهدت صراعاً طبقياً . صراعاً ناجماً عن وجود طبقتين اجتماعيتين متفاوتتين في الغنى والقدرة بحيث تكون الأولى غنية ومستغلة وحاكمة ، والثانية فقيرة ومستغلة ومحكومة . وهذا الصراع بدأ منذ أن زال نظام الملكية المشتركة للأرض ، وقام مكانه نظام الملكية الفردية القائم على استغلال الإنسان للإنسان . وبالفعل فمنذ أن زال هذا النظام الذي لم يكن يعرف الملكية الفردية ، بدأت المجتمعات تشهد بداخلها الانقسام بين هاتين الطبقتين والصراع الطبقي الذي قام بينهما ومن شأن هذا الصراع الطبقي أن يستمر داخل المجتمع إلى أن يقضي على الطبقتين المتصارعتين ويقوم مكانهما جماعة جديدة تقسم بدورها إلى طبقات جديدة متصارعة وهكذا دواليك

ونظرة سريعة للتطور التاريخي الاجتماعي تلاحظ أنه منذ زوال نظام مشاعية الأرض ونشوء طبقتي الأحرار والعبيد والبشرية في صراع دائم ومستمر ، وظل هذا الصراع قائماً إلى أن قضى على القديم وأنشأ مكانه النظام الإقطاعي الذي عرف الصراع بين رجال الإقطاع والفلاحين . ثم انقضى نظام الإقطاع وجاء النظام الرأسمالي البرجوازي الذي بين بوضوح انقسام المجتمع إلى طبقتين متعارضتين تماماً ، وجعل من الصراع بينهما أمراً واضحاً وحتمياً هاتين الطبقتين هما الطبقة الرأسمالية المستغلة للطبقة الأخرى العمالية

ويتابع ماركس تحليله للتطور الحاصل عن الصراع الطبقي ، ويؤكد بأن النظام الرأسمالي سينهار ليقوم مقامه النظام الشيوعي الذي تسود فيه المساواة حيث يقضي نهائياً على الصراع الطبقي إذ في هذا المجتمع الشيوعي تلغى الطبقات ولا يعود هناك إلا طبقة واحدة تعمل لخدمة المجتمع كله . وبعد ذلك تفقد الدولة مبرر وجودها

---

(1) يختص البيان الشيوعي في أولى عباراته . « إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ صراع بين الطبقات فالحر والعبد ، والنبيل والعامي ، والسيد والإقطاعي والفن ، والمعلم والصانع ، أي باختصار المضطهِدون والمضطهَدون ، كانوا في تعارض دائم ، كانت بينهم حرب مستمرة ، تارة ظاهرة وتارة مستترة ، حرب كانت تنتهي دائماً إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره ، وإما بانهيار الطبقتين المتصارعتين معاً »

في هذا المجتمع ، لأنها لم توجد أصلاً إلا بسبب التعارض بين الطبقات ، وحين يزول هذا التعارض تفقد الدولة أسباب وجودها كسلطة سياسية قهرية بيد طبقة لقهر طبقة أخرى . ولكن للوصول لهذا النظام نشيوعي لا بد برأي ماركس من اندلاع الثورة البروليتارية لاستلام السلطة السياسية من الطبقة الرأسمالية ووضعها بتصرف الطبقة العمالية لكي تتمكن هذه الطبقة بواسطتها من ضرب الملكية الرأسمالية الفردية لوسائل الإنتاج وتحويلها إلى ملكية جماعية

النبذة الثالثة : نظرية فائض القيمة وتراكم رأس المال

عندما أكد ماركس حتمية القضاء على النظام الرأسمالي إنما كان يستند إلى دراساته الاقتصادية،التي كشفت تناقضات النظام الرأسمالي والتي ستؤدي به حتماً إلى الزوال . فالنظام الرأسمالي قام على انقاض النظام الإقطاعي إثر الاختراعات العلمية الجديدة التي سمحت لاتساع الأسواق ولإحلال الآلات مكان الأدوات الإنتاجية البسيطة . وهذا ما سمح بوجود طبقة جديدة من الرأسماليين الصناعيين الذين استطاعوا بما هيأه لهم تطور الفن الإنتاجي أن يسيطروا على البنية الاقتصادية والسياسية للمجتمع .

إذا تطور فن الإنتاج ووسائل المواصلات هو الذي هيأ لنشوء الطبقة الرأسمالية البرجوازية ومكنها من ممارسة استغلالها للطبقة العمالية ، هذه النشأة وهذا الاستغلال لم يكن ليتم برأي ماركس إلا بسبب تراكم رؤوس الأموال عند الطبقة البرجوازية الصغيرة المؤلفة من أصحاب الحرف الصغار ، وحرمان الطبقة العاملة المريضة منها . وهذا النشوء بدأ عندما أخذ أصحاب الحرف الصغار يتوسعون في الاعتماد على العمال في عملهم إثر ظهور نظام تقسيم العمل حتى توصلوا في مرحلة معينة إلى أن يمتنعوا عن عملهم اليدوي والاكتفاء بعمل إجرائهم وانصرافهم للاهتمام برقعة العمال وتأمين الأسواق لمشتري المواد الأولية اللازمة لورشهم أو لتأمين الأسواق الاستهلاكية لتأمين تصريف إنتاجهم .

ولتوضيح كيفية تكوين رؤوس الأموال لدى الطبقة البرجوازية ينطلق ماركس من نظرية ريكاردو الاقتصادية المعروفة بنظرية قيمة العمل . وهذه النظرية تقول بأن تحديد قيمة أية سلعة يعتمد على مقدار ما يبذل من عمل في سبيل إنتاجها . وهنا يعتبر ريكاردو بأن أية سلعة منتجة إنما هي نتاج العمل المبذول مباشرة لإنتاجها والعمل غير المباشر أي الآلات والمباني والمواد الأولية .

معتمداً على هذه النظرية انطلق ماركس ليقول بأن قيمة سلعة ما لا تتحدد إلا بعدد ساعات العمل التي بذلت في سبيل إنتاجها وبأن العمل في النظام الرأسمالي ليس سوى سلعة كبقية السلع ، تتحدد قيمتها وفقاً للنظرية العامة لتحديد القيمة أي نظرية العرض والطلب .

فالعامل يتعاقد مع صاحب المشروع ليبيعه سلعته أي قوة عمله وهي ما لدى العامل من عضلات وأعصاب وحيوية . ويتحدد ثمن هذه السلعة أي قوة العمل وفقاً لعدد الساعات اللازمة لإنتاج ما يلزم لعامل من مأكل وملبس ومسكن أي ما يكفي لتحديد «قوة العاملة للعامل والتي كان قد بذلها في عمله

وعليه فإن كل ربح يحققه صاحب المشروع إنما هو في حقيقته ما يكون قد اقتطعه هذا الأخير من قيمة لقوة العاملة للعامل أي أنه أعطاه أجراً أقل مما يستحقه أو أنه يكون قد استخدمه لعدد من ساعات العمل يزيد أجرها عن الأجر الذي أعطاه إياه .

وهكذا يتكون الربح الذي يحققه صاحب المشروع من الفرق بين الأجر العملي للعامل وبين الثمن الحقيقي لقوة عمله المبذولة في العمل وهذا الفرق هو ما يسمى بفائض القيمة . وهذا يعني أن كل الأرباح التي يحققها أصحاب العمل ليست في الحقيقة سوى ما استطاع هؤلاء سرقته من أجور ، كانت من الحق والواجب أن تدفع للعمال الذين اشتركوا في إنتاج السلع التي أتاحت تلك الأرباح

ومع تطور النظام الرأسمالي يتجه الرأسماليون للبحث عن مختلف الوسائل التي تمكنهم من تحقيق الأرباح أي فائض القيمة . وبما أن المنافسة الاقتصادية الحرة تدخل في طبيعة النظام الرأسمالي يتجه أصحاب المشاريع لبيع سلعهم بثمن أقل من الثمن الذي يبيع به الآخرين . ولتتمكن من تحقيق ذلك يلجأ أصحاب المشاريع إلى محاولة توسيع إنتاجهم . وهذا يتطلب زيادة في توظيف رؤوس الأموال في مشاريعهم لتخفيض كلفة الإنتاج وأفضل وسيلة لتحقيق هذا التخفيض هو التوسع في استخدام الآلات التي تسمح بالاستفادة من حسنات وميزات الإنتاج الكبير . هذا الاتجاه لتحقيق الأرباح وتجميع رؤوس الأموال هو ما أطلق عليه ماركس قانون تراكم رأس المال الذي يعتبر من مظاهر النظام الرأسمالي الرئيسية

ويتابع ماركس تحليله ، ليعتبران تراكم رؤوس الأموال سيتجمع في النتيجة

بأيدي قلة محدودة من الأفراد الرأسماليين ذلك أن المشاريع الكبيرة القائمة على تراكم رؤوس الأموال ستستفيد من وفرة الإنتاج الكبير لتتمكن من خفض نفقات إنتاجها الذي سيسمح لها بيع منتجاتها بأسعار أقل من أسعار المشاريع الأصغر منها وهكذا فإن المشاريع الكبيرة ، ستتمكن مع مرور الزمن من القضاء على المشاريع الصغيرة ، وستتمكن في الوقت نفسه من تركيز رؤوس الأموال المنتجة في أيديها . وستبقى مسيرة النظام الرأسمالي في خدمة أصحاب المشاريع الكبيرة مما يمكنهم على القضاء على المشاريع الصغيرة ، ويؤدي إلى تضاؤل عدد الأفراد المسيطرين على رؤوس الأموال ، وإلى تحول صغار المنتجين إلى عمال يتعيشون من بيع قوتهم العاملة . وهكذا سيتضخم عدد أفراد الطبقة العاملة وفقاً لما أسماه ماركس بقانون تحول الغالبية إلى عمال أو بقانون تراكم رأس المال وهذا التضخم من شأنه أن يؤدي إلى تفاقم مشكلة البطالة ويزيد من صراع العمال في سبيل الحصول على العمل

النتيجة الرابعة حتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي

بظهور النظام الرأسمالي يكون التطور المادي للتاريخ قد طوى صفحة النظام الإقطاعي السائد ، وولد علاقات إنتاجية جديدة تتلاءم مع معطيات التنظيم الاجتماعي الجديد ولكن هذا التطور لن يقف عند هذا المستوى بل بالعكس ، فوفقاً لمفهوم المادية التاريخية ، سيكمل التطور التاريخي دوره داخل النظام الرأسمالي الجديد الذي سيحمل في داخله عوامل القضاء عليه . وهذه العوامل هي القوى الاجتماعية التي يفرزها النظام الرأسمالي لما تمثله من ضرورة لنموه وتطوره .

ان هذه القوى الاجتماعية هي نفسها الطبقة العمالية المستغلة من قبل أرباب النظام الرأسمالي وهي التي ستقف بوجه الطبقة البرجوازية المسيطرة وتقضي عليها ولكن كيف ؟ للإجابة على هذا التساؤل يشير ماركس إلى أن النظام الرأسمالي كلما تطور باتجاه ازدياد قوة الطبقة البرجوازية وتركز رؤوس الأموال بأيدي القلة من أفراد المجتمع ، كلما ازدادت قوة الطبقة العاملة وتأكدت وحدة أفرادها وازداد وعيها الطبقي . وهذا الوعي هو الذي سيدفعها إلى تنظيم نفسها للدفاع عن مصالحها الطبقية وحلال مسيرة الدفاع عن مصالحها سيشتد الصراع الطبقي بينها وبين الطبقة البرجوازية إلى أن تقوم الثورة البرجوازية القاضية على النظام الرأسمالي .

فقانون فائض القيمة الذي يشجع على استغلال الطبقة العمالية ، وقانون تراكم

رؤوس لأموال وتركزها في أيدي لقلة من المجتمع سيحول الأغلبية العظمى من الناس إلى عمال يعيشون من بيع قوتهم لعاملة ، وخاصة بعد أن يقضي على الطبقة المتوسطة وصغار المنتجين والتجار ويحولهم رويداً رويداً إلى عمال

هذ التحول سيزيد من عرض لقوة العاملة في سوق العمل مما يريد من مشكلة البطالة وانخفاض الأجور فالثورة الصناعية وما أدت إليه من إحلال الآلات محل العمال ، وظاهرة تراكم رؤوس لأموال التي زادت من استخدام الاختراعات الآلية الحديثة والمعقدة ، وتركز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة من الرأسماليين والقضاء على المشاريع الاقتصادية الصغيرة سيزيد من تفاقم مشكلة البطالة . وبالتالي فإن سوق العمل سيعرف عدداً متزايداً من العمال العاطلين عن العمل . وهؤلاء العمال سيكونون ما أسماه ماركس « بالجيش الصناعي الاحتياطي » هذا الجيش الاحتياطي سيكون سلاحاً بيد الرأسماليين لفرض أجور منخفضة لا تكاد تكفي لسد ضرورات الحياة . ذلك لأن أية محاولة من العمال لزيادة أجورهم سيقابلها الرأسماليون بطردهم من العمل وإحلال مكانهم عمالاً من ذلك الجيش الصناعي الاحتياطي وهؤلاء العمال الجدد سيوافقون على الحصول مكان زملائهم المطرودين من العمل وسيقبلون بأجور أقل بكثير ، لأنها تساعدهم على البقاء على قيد الحياة ولكن هذا الاستغلال المستمر للطبقة العاملة سيزيد من تراكم رؤوس الأموال إلى جانب ما سيؤدي إليه من وعي العمال لواقعهم لأليم ، فينشأ عندهم ما أسماه ماركس بالوعي الطبقي

هذا الوعي الطبقي سيسمح للعمال بإدراك ما يحققه تفرقهم من مصالح للرأسماليين ويجعلهم يدركون بأن التفتيش عن لقمة العيش من قبلهم يجعلهم لقمة سائغة للاستغلال إذا ، فهذا الوعي الطبقي سيجعلهم يدركون أن لا وسيلة لهم للوقوف أمام قوة رأس المال إلا باتحادهم ، وبالتالي سيلجأون إلى تنظيم أنفسهم ضمن لنقابات الثورية لتحقيق المكاسب تلو المكاسب والتي ستجعل منهم قوة منظمة للعمال ، لا يستطيع رأس المال بوجودها أن يستغل وجود ذلك الجيش الصناعي الاحتياطي لتحقيق زيادة مستمرة بفائض القيمة هذا التنظيم العمالي سيتعلم بالتجربة ، وحين يقود العالمية العظمى من الشغب ، كيف يطم نفسه ليفجر أخيراً لشعور بالظلم إلى ثورة تقضي على لرأسمالية وطبقتها البرجوازية المستغلة ، وتقيم سلطة العمال الدكتاتورية

ويرى ماركس أن هذا التنظيم لم ينشأ إلا بسبب ما طرأ على النظام الرأسمالي

نفسه من تطور هذا التطور هو الذي حول العمل الفردي الذي كان سائداً في السابق ، إلى عمل جماعي مشترك ، مما أكسب العمال حالة إجتماعية سمحت لهم بالتوفيق بين مصالحهم الشخصية ومصالح المجتمع هذا التطور بتحول العمل الفردي إلى عمل جماعي ، إلى جانب توفيق بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة ، سيؤدي برأي ماركس إلى جعل العمال يعملون على تحقيق الإشراف الإجتماعي على العملية الإنتاجية ، لأنهم أدركوا حقيقة النظام الإنتاجي السائد بظلمه الكبير لغالبية الناس .

وحين تقوم البروليتاريا بالثورة وتستولي على السلطة السياسية ، فإنها ستحول كل الملكيات إلى ملكية الدولة ولصالح الجميع ، ذلك لأن الحركة العمالية تمثل في الحقيقة غالبية المجتمع وتكون بذلك على خلاف كل الحركات و لأنظمة السابقة التي لم تمثل إلا أقلية وتحكم لصالح هذه الأقلية أما الحركة العمالية وسلطتها الدكتاتورية ، فهي حركة تاريخية وشعبية تحكم لصالح الأغلبية . وستكون هذه السلطة ممثلة للشعب كله ولأول مرة في التاريخ[1] .

ولكن هذه الثورة البروليتارية وسلطتها الدكتاتورية لن تكون إلا مرحلة إنتقالية ضرورية لانتزاع السلطة نهائياً من البرجوازية وحين يتم ذلك ستنتهي مرحلة السلطة الدكتاتورية للبروليتاريا إلى مرحلة متقدمة وأخيرة وهي مرحلة الاشتراكية . وفي هذه المرحلة الأخيرة المناط بالعمال تهيئتها لي يكون هناك إلا طبقة واحدة مكونة من كل الأفراد يتعاونون تعاوناً حراً لخيرهم جميعاً ولتحقيق رغبات المجتمع وسد حاجاته . وحيث يسدم وجود الطبقات وتزول التناقضات ، فإن الدولة تفقد مبرر وجودها ولا يعود للسلطة العامة صفتها كسلطة سياسية ، أي كسلطة في يد طبقة من أجل قهر طبقة أخرى

وماركس بدعوته لتحقيق الإشراف الجماعي على العملية الإنتاجية ، رفض فكرة التدرج بالإشراف الجماعي ، وآمن بأن الصراع بين الطبقات يتصف بالعنف . ولذلك فإن نهاية الصراع ستكون عنيفة لأن الحل النهائي يتم حين تصل التناقضات إلى منتهاها ذلك أن طبيعة رأس المال يفرض نموه المستمر ، وبالتالي يفرض استغلاله المستمر على السلطة السياسية التي ستكون أسيرته[2] وبما أن نفوذ رأس المال

(1) جورج سباين - تطور الفكر السياسي - الكتاب الخامس - ترجمة د راشد البراوي ص 006.

(2) Marcel prelot et georges lescuryer ibid - p p 623, 624

أصبح عالمياً فإن الحركة العمالية عليها أن تنظم نفسها ضمن نفس الإطار العالمي ، بتمكن من الوقوف أمام رأس المال . وعلى هذا الأساس فإن ماركس حول تنظيمه العمالي إلى أول منظمة عمالية دولية

وماركس حينما آمن بالعنف ، فلأنه آمن بأن رأس المال لن يستسلم بسهولة أمام تحدي لتنظيم العالمي ، ولأنه سيستخدم كل الأسلحة أمام قوة العمل . وأعتقد ماركس أن أهم سلاح سيكون أمام رأس المال هو سلاح القومية الذي سيستعمل كوسيلة لمنع اتحاد عمال العالم في منظمة عالمية ، وليبقى العمال متفرقين في وحدات قومية متصارعة ولذلك كانت صيحة ماركس الهشيرة : « يا عمال العالم اتحدوا » .

بذلك يمكن القول أن ظهور الأفكار الإشتراكية بشكل عام والماركسية بشكل خاص خلال القرن التاسع عشر لم يكن سوى الرد الحتمي على ما أفرزته الثورة الصناعية من تناقضات طبقية وإجتماعية داخل المجتمعات الأوروبية السائرة في ركاب المذهب الفردي

ومع أن الأفكار الإشتراكية التي سبقت ماركس عرفت بمثاليتها وبحسها الإنساني دون أن تترجم بحسها إلى مذهب قادر على معالجة الواقع وتصحيحه ، فإن الماركسية بشمولية رؤيتها لمختلف جوانب الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية ، وبركيزتيها المادية والجدلية ، استطاعت أن تقدم نفسها كمذهب وعقيدة متكاملة قادرة على التعامل مع الواقع بوضوح وفعالية

س هنا كان ماركس شديد الحذر من أن تتحجر أفكاره يوماً ما شكل المدرسة ، ووجهة نظره في هذا الموضوع عائدة إلى النظرة التي كان ينظر بها إلى الفلسفات التي ظهرت خلال التاريخ ، والتي رأى في مثاليتها ، ما يصرف الفكر عن اكتشاف الواقع ، والهرب نحو أمور وهموم لا تنعكس بصورة صحيحة على ظروف الإنسان .

لقد كان ماركس يرى أن دور المدرسة التجريدي قد انتهى ، وأن ما يطلب بعد الآن من الفلسفة هو اكتشاف الواقع أولاً ، ثم السعي من خلال هذا الاكتشاف إلى تطوير الواقع فيما بعد وعلى هذا الأساس لم يقف ماركس ضمن أسوار الفكر بل لجأ إلى سلاح عملي وهو إنشاء منظمة عمالية عالمية تعمل على تحقيق عقيدته الشيوعية كما شارك بمعظم الثورات الأوروبية التي نشبت في عهده للانقضاض على السلطة

لسياسية بدون نجاح . ومع ذلك بقيت أفكاره ودعوته التنظيمية مرجعاً لكل الحركات الثورية والإجتماعية لمعظم الشعوب في العالم ، حتى قيام أول مجتمع اشتراكي في الإتحاد السوفياتي بقيادة لينين . وسرعان ما انتشرت الأحزاب الشيوعية في مختلف دول العالم ، وأخذت تلعب دوراً كبيراً في تطور الشعوب مستمدة قوتها من قوة وتجربة الحزب الشيوعي السوفياتي

المراجـــع

المراجع باللغة العربية :

1 ـ د إبراهيم أباظة ، عبد العزيز غنام ـ تاريخ الفكر السياسي ـ عن دار النجاح بيروت 1973

2 ـ أرنستو لاندي ـ أعلام الفكر السياسي ـ دار النهار للنشر بيروت 1970

3 ـ أندريه كريسون ـ روسو ـ ترجمة نبيه صقر ـ منشورات عويدات بيروت 1997 .

4 ـ أدولف هتلر ـ كفاحي ـ دار الكتب الشعبية بيروت 1975 .

5 ـ إيليا بيرلين ـ عصر التنوير ـ فلاسفة القرن الثامن عشر ترجمة فؤاد شعبان ، مراجعة ناظم الدجاني ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1980

6 ـ أنطونيو غرامشي ـ قضايا المادية التاريخية ـ ترجمة فوزي طرابلسي ـ دار الطليعة بيروت 1971 .

7 ـ أحمد أمين وزكي محمود قصة الفلسفة الحديثة .

8 ـ بطرس غالي ومحمود خيري ـ المدخل إلى علم السياسة ـ دار الأهرام ـ القاهرة 1977

9 ـ بشير العريضي ـ التاريخ العام الحديث والمعاصر ـ محاضرات ألقيت في الجامعة اللبنانية بيروت 1967

10 ـ جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ جزءان صادرة عن دار المعارف بمصر بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر

أ ـ الجزء الأول والثاني ترجمة حسن جلال العروسي
ب ـ الجزء الثالث والخامس ترجمة الدكتور راشد البراوي .
ح ـ الجزء الرابع ـ ترجمة علي إبراهيم أمين

11 ـ جان جاك شوفالييه ـ تاريخ الفكر السياسي ـ ترجمة الدكتور محمد عرب صاصيلا ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت 1985

12 ـ جان توشار ـ تاريخ الفكر السياسي ـ ترجمة علي مقلد ـ الدار العالمية بيروت 1981 .

31 ـ جون بوول ـ جان بودان ، إعداد وترجمة حازم صاغية ـ دار الرواد ـ بيروت 1980

14 ـ جان جاك شوفالييه ـ أمهات الكتب السياسية ـ ترجمة جورج صدقني ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق 1980

15 ـ جون لوك ـ في الحكم المدني ـ ترجمة ماجد فخري ـ عن اللجنة الدولية للترجمة لروائع ـ بيروت 1959

16 ـ جان فال ـ الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ـ ترجمة الأب فارون خوري ـ منشورات عويدات ـ بيروت 1977

17 ـ ج ـ د ـ هـ ـ كول ـ رواد الفكر الإشتراكي ـ نقله إلى العربية سمير بعلبكي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت 1978 .

18 ـ الدكتور حسن حلبي ـ محاضرات في فلسفة القانون ألقيت على طلاب الدراسات العليا في كلية الحقوق ـ الجامعة اللبنانية سنة 1985

19 ـ سعيد ملاعب حضارة الحكمة والحكماء عبر العصور ـ دار النشر غير مذكورة سنة 1985

20 ـ د عصام سليمان ـ مدخل إلى علم السياسة ـ بيروت 1986

21 ـ الدكتور علي عبد المعطي محمد ـ الفكر السياسي العربي ـ دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية 1975

22 ـ فؤاد محمد شبل ـ الفكر السياسي ـ دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والإجتماعية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب الجزء الأول 1974

23 ـ ف ـ فولغين ـ قصة الأمور ـ ترجمة هربيت عودي ـ دار الطليعة ـ بيروت 1981

24 ـ د ملحم قربان ـ محاضرات في تاريخ الفكر السياسي ـ من مطبوعات كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية سنة 1967

25 ـ د ملحم قربان ـ قضايا الفكر السياسي ـ صادرة عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت .

أ ـ القانون الطبيعي 1982 .

ب ـ القوة 1983 .

ج ـ الحقوق الطبيعية 1983 .

26 ـ مارسيل بريلو ـ تاريخ الأفكار السياسية ـ الدار الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت 1986

27 ـ موريس كورنفورت ـ مدخل إلى المادية الجدلية ـ ترجمة محمد مستجير مصطفى ـ دار الفارابي ـ بيروت 1980 .

28 ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق . من سلسلة الألف كتاب ـ القاهرة 1963

29 ـ نيكولا مكيافيللي ـ الأمير ـ ترجمة خيري عماد وتعقيب فاروق سعد منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1977

المواجع باللغة الأجنبية

1 - **J - J - chevallier** - les grandes ouvres politiques. de Machiavel à nos jours. Librairie Armand Colin Paris 1970

2 **Georges LEfranc** H.stoire des doctrines sociales ed. Aubier Montaigne - Paris 1966

3 - **F - Bourlatski** - L'Etat et le communisme éd du Progrés Moscou.

4 - **Imbert - J** - Morel - H- Dupuy R J la pensée politique des origines à nos jours - èd thém.s paris 1969

5 - **G. Mosca.** Hostoire des doctrines politiques paris 1955.

6 **Marcel Prélot et georges lescquyer** - Histoire des iddées politiques- èd - Dalloz 1975

7 - **Jean Touchard - Histoire des idées politiques Tome 1 et 2 èd Thèmis.**

8 - **D. G. LAVFroff. Histoire des idées politiques depuis le XIX siècle - Momentos Dalloz 1972.**

الفهرس

مقدمة 5

الباب الأول : الفكر السياسي لعصر النهضة والإتجاه نحو السلطة المطلقة 11

الفصل الأول . نيكولا مكيافيللي 1469 - 1527 20

البند الأول المجتمع الإيطالي في عصر مكيافيللي 20

البند الثاني حياة مكيافيللي 21

البند الثالث : الطبيعة البشرية 24

البند الرابع : الدين عند مكيافيللي 25

البند الخامس : الأخلاق والسياسة عند مكيافيللي 27

البند السادس : واجبات الحاكم 28

البند السابع . النظام السياسي الأفضل وهاجس مكيافيللي الوطني 31

البند الثامن : أهمية القانون 33

الفصل الثاني : بروز النزعة الإنسانية . 36

البند الأول : ديديه إيراسم 37

البند الثاني توماس مور . 38

الفصل الثالث : حركة الإصلاح الديني 41

البند الأول مارتن لوثر 1483 - 1546 45

البند الثاني . كالفن 1509 1564 47

الفصل الرابع : جان بودان 1530 - 1596 50

البند الأول عصر جان بودان 50

المبحث الثاني : حياة جان بودان ... 52
المبحث الثالث : الدولة والعائلة ... 53
المبحث الرابع : السيادة عند بودان ... 55
المبحث الخامس : أشكال نظم الحكم ... 57
الباب الثاني : فلسفة القانون الطبيعي ... 63
الفصل الأول : الفكر السياسي عند التوزياس وغروتياس ... 66
المبحث الأول . التوزياس 1557 - 1638 66
المطلب الأول . العقد ونشأة الدولة عند التوزياس ... 67
المطلب الثاني : الدولة والسيادة ... 68
المبحث الثاني . غروتياس والقانون الطبيعي ... 69
المطلب الأول : حياة غروتياس ... 69
المطلب الثاني : القانون الطبيعي ... 70
المطلب الثالث : الدولة أو المجتمع التعاقدي ... 72
الفصل الثاني . توماس هوبس 1588 - 1679 ... 74
المبحث الأول : عصره وحياته ... 74
المبحث الثاني : الليفياثان وجوهر فلسفته هوبس السياسية ... 76
المبحث الثالث : الإنسان والطبيعة ... 77
المبحث الرابع : دوافع الإنتقال لمرحلة الإجتماعية ... 79
المبحث الخامس : العقد الإجتماعي وتأسيس الدولة ... 81
المبحث السادس : السلطة المطلقة والسيادة ... 83
المبحث السابع : الحاكم والقانون ... 84
المبحث الثامن : الحاكم وحق الملكية ... 85
المبحث التاسع : الحكم والكنيسة ... 85
المبحث العاشر : الدولة وشكل الحكم ... 85
المبحث الحادي عشر : واجبات الحاكم ... 86
الفصل الثالث . جان لوك 1632 - 1704 ... 88
المبحث الأول : ظروف حياته ... 88
المبحث الثاني : فلسفة لوك السياسية ... 90
المبحث الثالث : حالة المجتمع الطبيعي عند جان لوك ... 91

البند الرابع . الحق الطبيعي في الملكية 93
البند الخامس : العقد الإجتماعي 94
البند السادس . المجتمع السياسي وسلطات الحكم 96
البند السابع : حق الشعب في الثورة 98
الباب الثالث : عصر التنوير وبروز الفلسفة الفردية 101
الفصل الأول : مونتسكيو 1689 - 1755 106
البند الأول حياته 106
البند الثاني : أشكال نظم الحكم 109
البند الثالث . نظرية فصل السلطات 111
البند الرابع . مونتسكيو وتمثيل الشعب 114
الفصل الثاني . فولتير 1694 - 1778 116
البند الأول فولتير والكنيسة 116
البند الثاني : الحرية والمساواة عند فولتير 118
البند الثالث . أصل الدولة ونظام الحكم الأفضل . 120
الفصل الثالث هولباخ 1723 - 1789 122
البند الأول الطبيعة الإنسانية 123
البند الثاني : أسباب بؤس المجتمع السياسي 125
البند الثالث أهمية القوانين ودورها في المجتمع السياسي 126
البند الرابع . هوساح وتبريره للامساواة 127
البند الخامس الإمتداد والدين 129
البند السادس : نظام الحكم الأفضل 129
الفصل الرابع : هيلفيتيوس 1715 - 1771 132
البند الأول . الطبيعة الإنسانية وأصل بؤس المجتمع . 133
البند الثاني أهمية القوانين في المجتمع 134
البند الثالث أشكال الحكم 135
الفصل الخامس الفيزيوقراط أو الإقتصاديون 139
الفصل السادس جان جاك روسو 1712 - 1778 142
البند الأول : ظروف حياته 142

المبحث الثاني مجتمع الفطرة الأولى والتعاون بين البشر . 144
المبحث الثالث العقد الإجتماعي وأساس الإلتزام الإجتماعي 147
المبحث الرابع نظريه روسو في الإرادة العامة . 149
المبحث الخامس خصائص السياده . 150
المبحث السادس قانون عند روسو . 153
المبحث السابع . الحكومة ونظام الحكم الأمثل . 155

الفصل السابع سيس 1748 - 1836 . 159
المبحث الأول الصفة الثالثة هي كل شيء . 160
المبحث الثاني . الطبقة الثالثة هي لا شيء . 161
المبحث الثالث الطبقة الثالثة تطالب بأن تكون شيئاً ما . 162

الفصل الثامن الكسي دي توكفيل 1805 - 1859 . 167
المبحث الأول . ظروف كتاب الديمقراطيه في أميرك . 167
المبحث الثاني حتمية الثورة الديمقراطية . 169
المبحث الثالث المجتمع الأرستقراطي . 170
المبحث الرابع المجتمع الديمقراطي . 171
المبحث الخامس أسس الديمقراطية . 172
المبحث السادس المساواة ومخاطرها . 173
المبحث الأول . أفكار الناس . 176
المبحث الثاني . عواطف الناس . 176
المبحث الثالث عوامل خاصة أخرى 176
المبحث السابع وسائل معالجة الديمقراطيه . 177
المبحث الأول . اللامركزية 178
المبحث الثاني الجمعيات . 178
المبحث الثالث الدين 178

الباب الرابع الليبرالية أو النزعة الفردية الإنكليزية . 179

الفصل الأول دايفيد هيوم والمنهج التجريبي 1711 - 1776 182
المبحث الأول هيوم والقانون الطبيعي 183
المبحث الثاني هيوم والعقد الإجتماعي . 184
المبحث الثالث هيوم وأصل الحكومة . 186

البند الرابع : دعائم الدولة 188
الفصل الثاني إدموند بيرك 1729 - 1797 190
البند الأول موقف بيرك من القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي . 191
البند الثاني : بيرك والتطور مع مرور الزمن 192
البند الثالث : بيرك والتمثيل البرلماني 194
البند الرابع بيرك والسيادة 196
البند الخامس : موقف بيرك من الأرستقراطية والدين . . 197
البند السادس . بيرك والحقوق المجردة 198
الفصل الثالث : جيرمي بنتام 1748 - 1832 200
البند الأول بنتام ونظريته في المنفعة . . . 201
البند الثاني قياس المنفعة . . 202
البند الثالث القدر الأكبر من السعادة 203
البند الرابع : بنتام والتشريع . . 203
البند الخامس الحكومة والسيادة . . . 205
الفصل الرابع جون ستيوارت ميل 1806 - 1873 . 208
البند الأول ظروف حياته ومؤلفاته . 208
البند الثاني : ميل والحرية . 211
البند الثالث الحرية والرأي العام 212
البند الرابع نظام الحكم . . . 215
البند الأولى : نظام الإنتخاب . 215
البند الثاني وظائف البرلمان . 216
الباب الخامس : فلسفة الدولة الوطنية 219
الفصل الأول جون فريدريك هيغل 1770 - 1831 . 221
البند الأول : الديالكتيك عند هيغل . 222
البند الثاني فلسفة التاريخ . . . 224
البند الثالث الدولة عند هيغل 225
البند الرابع نظام الحكم الأفضل والسيادة . . 228
البند الخامس الدولة والقوة والعلاقات الخارجية . . . 229
الفصل الثاني الفاشية والنازية . . 232

البند الأول : بنيتو موسوليني والحركة الفاشية 235
النبذة الأولى : حياة موسوليني 235
النبذة الثانية : أسس النظرية الفاشية 236
البند الثاني : أدولف هتلر والحركة النازية 238
النبذة الأولى : حياة أدولف هتلر 238
النبذة الثانية : الأسس الفكرية للحركة النازية 239
الباب السادس : الإشتراكية 245
الفصل الأول : الإشتراكية المثالية 246
الفصل الثاني : كارل ماركس والإشتراكية العلمية 250
البند الأول : حياة كارل مراكس وتطور فكره 250
النبذة الأولى : حياة كارل ماركس 250
النبذة الثانية : تطور فكر ماركس 251
البند الثاني : أسس الفكر الماركسي 252
النبذة الأولى : المادية الجدلية أو الديالكتيك 253
النبذة الثانية : المادية التاريخية والصراع الطبقي 254
النبذة الثالثة : نظرية فائق القيمة وتراكم رأس المال 256
النبذة الرابعة : حتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي 258
المراجع باللغة العربية 263
المراجع باللغة الأجنبية 265

1990/4/330

Bibliotheca Alexandrina
0638339